N.O.L0SSKY

POVESTE

FILOZOFIA RUSĂ

N.OLOSSKY

POVESTE

FILOZOFIA RUSĂ

MOSCOVA

Scriitor sovietic

1991

BBK87.3.(2)

L 79

Artist

Victor VINOGRADOV

0301030000-173

L----------------Fără anunț.

083(02)—91

ISBN 5-265-02255-4

DE LA AUTOR

Publicarea unei cărți majore despre filozofie în aceste zile tulburi nu este o sarcină ușoară.

Prin urmare, îmi exprim sincera recunoștință tuturor celor care într-un fel sau altul au contribuit la apariția acestei cărți: Seminarul Teologic Ortodox Sf. Vladimir din New York și decanul său, părintele Georgy Florovsky, profesor la Universitatea Columbia B. Bakhmetyev, Dr. P. Zubov, N. Duddington și E. Izvolskaya, precum și profesorul A. S. Kagan, la International University Press din New York.

n. O. LOSSKII.

Capitolul I

FILOZOFIA RUSĂ ÎN SECOLELE AL 16-lea ȘI PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI 19.

Cultura rusă a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. are semnificație la nivel mondial. Trebuie menționat că o cultură națională câștigă faimă în întreaga lume numai atunci când valorile dezvoltate în ea devin proprietatea întregii umanități. Anterior, cultura Greciei antice și Romei antice aveau o semnificație mondială. În prezent, cultura Angliei, Franței, Germaniei și Americii este de o asemenea importanță. Cultura rusă, așa cum a existat înainte de Revoluția bolșevică, are, fără îndoială, și o semnificație mondială. Pentru a fi convins de validitatea acestor cuvinte, este suficient să apelăm la numele lui Pușkin, Gogol, Turgheniev, Tolstoi, Dostoievski sau Glinka, Ceaikovski, Mussorgski, Rimski-Korsakov și, de asemenea, să ne oprim asupra realizărilor artei teatrale rusești în domeniul dramei, operei și baletului.

În domeniul științei, este suficient să menționăm numele lui Lobaciovski, Mendeleev și Mechnikov. Frumusețea, bogăția și expresivitatea limbii ruse îi conferă un drept incontestabil de a fi una dintre limbile internaționale. În domeniul culturii politice (de exemplu, autoguvernarea rurală și urbană, legislație și putere executivă), Rusia imperială a creat valori care vor deveni celebre în lume atunci când vor fi suficient studiate și înțelese și, mai ales, când vor fi reînviate în procesul de dezvoltare postrevoluționară a statului rus. Oamenii care recunosc experiența religioasă nu vor contesta faptul că Ortodoxia în forma sa rusă conține valori extrem de înalte. Aceste avantaje sunt ușor de descoperit

pentru a explora latura estetică a cultului Bisericii Ortodoxe Ruse. Ar fi ciudat dacă o cultură atât de înaltă nu ar da naștere la nimic original în domeniul filosofiei. Adevărat, remarca potrivită a lui Hegel că bufnița Minervei nu zboară până când amurgul serii se aplică și dezvoltării gândirii rusești. Filosofia rusă a început să se dezvolte abia în secolul al XIX-lea, când statul rus avea deja o istorie de o mie de ani.

Poporul rus a adoptat creștinismul în 988. Ei au primit prima idee despre filozofie abia atunci când lucrările părinților bisericii au început să fie traduse în slavona bisericească. Prin secolul al XII-lea. în Rus' a existat o traducere a sistemului teologic al Sf. Ioan Damaschinul, a treia parte a cărții sale, cunoscută sub titlul „O expunere exactă a credinței ortodoxe”. Deși prefața filozofică a acestei cărți a fost tradusă abia în secolul al XV-lea, fragmente individuale din ea au apărut în Izbornik lui Svyatoslav încă din 1073 în secolul al XIV-lea. Lucrările lui Dionisie Areopagitul cu comentarii ale Sf. Maxim Mărturisitorul. Aceste cărți, împreună cu scrierile altor părinți ai Bisericii Răsăritene, erau disponibile în multe mănăstiri rusești1.

Cu ajutorul unor astfel de scrieri, unii reprezentanți ai clerului rus au încercat să continue lucrările teologice și filozofice ale bizantinilor. Printre acestea se numără mitropolitul Peter Mohyla în secolul al XVII-lea. iar episcopul Feofan Prokopovici la începutul secolului al XVIII-lea. Printre iubitorii de filozofie ai vremii, o mențiune specială trebuie făcută pe Grigory Skovoroda (1722-1794)2 - un moralist care s-a bazat în principal pe Biblie, dar a folosit unele teorii neoplatonice ale lui Filon (de exemplu, în problema interpretării materiei) , părinții bisericii și misticii germani (în doctrina omului exterior și interior, profunzimea spiritului uman și a divinității, „scânteia” din inima omului - o comparație favorită a misticilor germani)3.

Secole de dominație tătară și, ulterior, izolaționismul statului Moscova, au împiedicat poporul rus să se familiarizeze cu filosofia vest-europeană. Societatea rusă nu era suficient de familiarizată cu Occidentul

Lista lor este dată în primul volum din Istoria Bisericii Ruse a lui Golubinsky.

2 Ibid. pagina 6

Vezi G. S. Skovoroda. Lucrări alese, Sankt Petersburg, 1912; E r n, G. S. Skovoroda, M., 1912; D. Chizhevsky, Filosofia lui G. S. Skovoroda, Varșovia; 1934.

până când Petru cel Mare „a tăiat o fereastră către Europa”. Influența Occidentului a afectat imediat atitudinea față de biserică. În rândul nobilimii ruse, pe de o parte, s-a răspândit voltairianismul cu libera sa gândire; pe de altă parte, a existat dorința de a pătrunde în adâncurile ascunse ale religiei, de a găsi esența „adevăratului creștinism” și de a-l aduce la viață. . Francmasoneria a apărut în Rusia în prima jumătate a secolului al XVI-lea. și s-a răspândit în a doua jumătate.

Principalele tendințe filozofice care au influențat francmasoneria rusă au fost asociate cu numele misticului francez Saint-Martin (1743-1803) și misticului german Jacob Boehme (1575-1624). Cartea lui Saint-Martin „Despre erori și adevăr” a fost publicată în traducere în limba rusă în 1785. Lucrarea lui Thomas a Kempis „Imitația lui Hristos” și cartea teologului luteran Johann Arndt (1555-1621) „Creștinismul adevărat” au fost tradus în rusă. Multe traduceri ale operelor lui Jacob Boehme au fost distribuite în manuscrise, iar unele au fost publicate.

Prin adevăratul creștinism, masonii au înțeles dezvoltarea vieții spirituale, auto-îmbunătățirea morală și manifestarea iubirii efective pentru ceilalți. N. I. Novikov (1744-1818) a fost deosebit de activ în diseminarea ideilor creștinismului adevărat. A publicat multe cărți, a editat periodice masonice și a organizat biblioteci. Alături de Novikov, trebuie să-l remarcăm pe germanul I. G. Schwartz (1751 -

1784), profesor de filozofie la Universitatea din Moscova din 1779 până în 1782. Schwartz credea în învățăturile rozicrucienilor. În prelegerile date acasă, el a interpretat pasaje obscure din operele lui Saint-Martin, făcând referire la lucrarea lui Jacob Boehme „Mysterium Magnum” („Mysterium Magnum”). Schwartz a susținut că Dumnezeu a creat lumea nu din nimic, ci din esența sa interioară. El a propovăduit nevoia de îmbunătățire morală și spirituală a omului, a condamnat abuzurile în domeniul vieții laice și spirituale și viciile în rândul clerului. Doar moartea sa prematură l-a salvat pe Schwartz de persecuția guvernamentală. Novikov a condamnat, de asemenea, nedreptățile vieții statului și bisericii rusești. În 1792, din ordinul Ecaterinei a II-a, a fost închis în cetatea Shlisselburg și doar patru ani și jumătate mai târziu, după moartea împărătesei, a fost eliberat de Paul I. Închisoare

a subminat abilitățile fizice și mentale ale lui Novikov. În 1790, Ecaterina cea Mare l-a exilat și pe Radișciov, un alt critic celebru al nedreptăților vieții rusești, în Siberia. După moartea ei, Radișciov a fost eliberat de Paul I1. Radishchev (1749-1802) a fost un om de înaltă cultură. Împărăteasa Catherine l-a trimis împreună cu alți unsprezece tineri să studieze dreptul și științe conexe la Universitatea din Leipzig. Radishchev a petrecut 6 ani la această universitate. Era familiarizat cu teoriile sociale și filozofice ale lui Rousseau, Locke, Montesquieu, Helvetius, Leibniz și Herder. Radișciov s-a opus autocrației, iar iobăgia ia stârnit indignarea. Radișciov și-a exprimat părerile în mod deosebit în mod clar în cartea „Călătorie de la Sankt Petersburg la Moscova”, pentru care a fost exilat în Siberia.

Cartea lui Radishchev „Despre om, moartea lui și nemurirea” are o semnificație filozofică. Este format din patru părți. În primele două părți, autorul își expune părerile materialiste despre nemurire, încercând să demonstreze că fundamentele materiale sunt legate de procesul spiritual în aceeași măsură în care viața spirituală depinde de corp. De aici a tras concluzia că distrugerea trupului trebuie să aducă distrugerea vieții spirituale. În partea a treia și a patra a lucrării sale, Radișciov, respingând aceste afirmații, spune că este imposibil „... să ne mai îndoiești că sufletul unei persoane nu este o ființă în sine, distinctă de fizicitate... Este ce este cu adevărat: mediu simplu, neprelungit, inseparabil al tuturor sentimentelor și gândurilor...” Fără o astfel de unitate, „...persoana acestui moment nu va ști dacă este la fel cum a fost într-un moment. El nu va mai fi astăzi ceea ce a fost ieri.” El nu putea „... nici să-și amintească, nici să compare, nici să raționeze...”2.

Radishchev susține că Helvetius a greșit reducând toate cunoștințele la experiență senzorială, „... căci atunci când un obiect vine în fața ochilor mei, fiecare ochi îl vede în mod special; căci dacă închizi un ochi, vezi întregul obiect cu altul

' A se vedea V. Turkalevsky, Tendințele filozofice în societatea rusă din secolul al XVIII-lea, Jurnalul Ministerului Învățământului Public, mai 1911; S. G. Vernadsky, Francmasonii ruși în timpul domniei

Ecaterinei a II-a, Note ale Facultății de Istorie și Filologie a Universității Imperiale din Sankt Petersburg, 1917; V. Bogolyubov, N. Novikov și timpul său, M., 1916.

2 A. N. Radishchev, Lucrări filozofice alese, Gospolit-izdat, 1949, p. 359; vezi şi I. Lapshin, Philosophy of Radishchev, 1922.

separabil; deschide-l pe celălalt și închide-l pe primul, vezi același obiect și este la fel de inseparabil. Rezultă că fiecare ochi primește o impresie specială de la un obiect. Dar când privesc un obiect cu ambele, atunci deși sentimentele ochilor mei sunt două, sentimentul din suflet este unul; prin urmare, simțirea ochilor nu este simțirea sufletului: căci în ochi sunt doi, în suflet este unul.” La fel, când „...văd un clopoțel, îi aud sunetul; Primesc două concepte: imagine și sunet, îl simt, că clopoțelul este un corp solid și extins.” Deci am trei „sentimente” diferite. Cu toate acestea, „compun un singur concept și, după ce am spus: clopot, conțin toate cele trei sentimente în el” (366)'.

Deci, Radishchev era clar conștient de diferența dintre experiența senzorială și gândirea non-senzorială cu privire la un obiect. Ajuns la concluzia că sufletul este simplu și inseparabil, Radișciov concluzionează că este nemuritor. El argumentează după cum urmează. Scopul vieții este de a lupta pentru perfecțiune și beatitudine. Atotmilostivul Dumnezeu nu ne-a creat astfel încât să considerăm acest scop un vis deșar. Prin urmare, este rezonabil să credem: 1) după moartea unui trup, o persoană dobândește altul, mai perfect, în conformitate cu stadiul de dezvoltare pe care a atins-o; 2) o persoană își continuă perfecționarea (397).

În interpretarea sa a doctrinei reîncarnării, Radișciov se referă la Leibniz, care a comparat tranziția unei încarnări la alta cu transformarea unei omizi dezgustătoare într-o crisalidă și ecloziunea din această crisalidă a unui fluture încântător (393)1 2.

Radishchev s-a opus misticismului și, din această cauză, nu s-a alăturat masonilor. Celebrul om de stat M. M. Speransky (1772-1839) a fost francmason din 1810 până în 1822, când francmasoneria a fost interzisă în Rusia. Cunoștea lucrările misticilor vest-europeni Tauler, Ruysbroeck, Jacob Boehme, Pordage, St. Ioan Botezătorul, Molinos, Madame Guyon, Fenelon și au tradus lucrarea în rusă

1 Aici și mai jos, cifrele arabe indică numerotarea paginilor, iar cifrele romane indică numerele de volum. Sunt lansate cuvintele „pagină” și „volum”.

2 Vezi N. Losekiy. Doctrina lui Leibniz a reîncarnării ca metamorfoză, Lucrări alese ale Institutului Științific Rus din Praga, vol. 2, 1931; în germană: „Leibniz Lehre von der Reinkarnation ais. Métamorphosé”, „Archiv fur Geschichte der Philosophie” (Doctrina reîncarnării ca metamorfoză a lui Leibniz, „Arhiva istoriei filosofiei”, noiembrie 1931).

„Imitația lui Hristos” de Thomas a Kempis, precum și fragmente din lucrările lui Tauler. El a considerat că realitatea primară este spiritul, infinit și care posedă liberul arbitru nelimitat. Dumnezeul Triun în ființa sa cea mai interioară este haosul primar, „tăcerea veșnică”. Principiul feminității – Sophia, sau Înțelepciunea – este conținutul cunoașterii divine, mama a tot ceea ce există în afara lui Dumnezeu. Căderea îngerilor și a omului dă naștere materiei impenetrabile și formei sale spațiale. Speransky credea în teoria reîncarnării. El a spus că, deși această teorie a fost condamnată de biserică, ea poate fi găsită în scrierile multor părinți ai bisericii (de exemplu, la Origen, Sfântul Metodie, Pamfilie, Sineziu și alții). În domeniul vieții spirituale, Speransky a condamnat practica înlocuirii postului interior cu postul extern și rugăciunea spirituală cu repetarea deșartă a cuvintelor. Speransky considera că venerarea literei Bibliei mai mult decât a Cuvântului viu al lui Dumnezeu este creștinism fals1.

Începutul dezvoltării consecvente a filozofiei gândirii ruse datează din secolul al XIX-lea, când societatea rusă a trăit deja o perioadă de fascinație față de idealismul german al lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel. Filosofia naturii și esteticii lui Schelling a fost expusă de profesorii M. G. Pavlov, D. M. Vellansky, A. I. Galich și N. I. Nadezhdin. Pavlov (1773–1840) a fost profesor de fizică, mineralogie și agricultură la Universitatea din Moscova. El a susținut că principiile de bază ale structurii naturii sunt dezvăluite cu ajutorul intuiției intelectuale, iar experiența o confirmă doar pe cea din urmă. Pavlov a interpretat intuiția intelectuală ca autocontemplare a absolutului. Nadejdin (1804-1856), profesor de estetică la Universitatea din Moscova, le-a prezentat studenților săi învățătura lui Schelling despre creativitatea organică inconștientă a unui geniu. Vellansky (1774-1847) a fost profesor de anatomie și fiziologie la Academia de Medicină-Chirurgie din Sankt Petersburg, iar Galich (1783-1848) din 1805 încoace a fost profesor la Institutul Pedagogic din Sankt Petersburg, care a fost transformat ulterior într-un universitate (1819). În 1821, Galich a fost nevoit să părăsească universitatea, pentru că „l-a preferat pe ateul Kant lui Hristos, iar pe Schelling Duhului Sfânt”2.

1 Vezi A. Yalchaninov, The Mysticism of M. M. Speransky, Theological Review, 1906.

Cu privire la problema influenței lui Schelling, vezi V. Setschkareff, Scheilirigs Einfluss in der russischen Literatur der 20 er und 30 er Jahre des XIX Jahrhunderts, Leipzig, 1939 (V. S e ch k ape v, Influența lui Schelling asupra literaturii ruse 20-30). - secolul al XIX-lea, Leipzig, 1939)

Începutul gândirii filosofice independente în Rusia în secolul al XIX-lea. asociat cu numele slavofililor Ivan Kireevsky și Homiakov. Filosofia lor a fost o încercare de a infirma tipul german de

filosofare pe baza interpretării rusești a creștinismului, bazată pe scrierile părinților Bisericii de Răsărit și care a apărut ca urmare a identității naționale a vieții spirituale rusești. Nici Kireyevski, nici Homiakov nu au creat vreun sistem filosofic, dar au stabilit un program definit și au insuflat spirit într-o mișcare filosofică care a fost cea mai originală și mai valoroasă realizare a gândirii ruse. Mă refer la încercarea gânditorilor ruși de a dezvolta sistematic o viziune creștină asupra lumii. Vladimir Solovyov a fost primul care a avut onoarea de a crea un sistem de filozofie creștină în spiritul ideilor lui Kireyevsky și Hhomyakov. Urmașii săi alcătuiesc o întreagă galaxie de filozofi. Printre ei se numără filozofi și teologi - prințul S. N. Trubetskoy, fratele său, prințul E. N. Trubetskoy, N. F. Fedorov, tatăl Pavel Florensky, tatăl Sergiy Bulgakov, Ern, N. A. Berdyaev, N. O. Lossky, L. P. Karsavin, S. L. Frank, I. A. Ilyin, tatăl Vasily Zenkovsky, tatăl Georgy Florovsky, B. P. Vysheslavtsev, N. Arsenyev E. Vktortsev. Nov., Vktortsev. Această mișcare continuă să se dezvolte și să crească până astăzi. A fost început de I. Kireevsky și A. Homiakov. Prin urmare, voi face o evaluare cuprinzătoare a vieții și a învățăturilor lor.

Capitolul II

SLAVICOFILI

1. I. V. KIREEVSKY

Vorbind despre filozofii ruși, mă voi opri pe scurt asupra originilor lor sociale și condițiilor de viață pentru a crea o idee despre cultura rusă în ansamblu.

Ivan Kireevsky s-a născut la 20 martie 1806 la Moscova în familia unui proprietar nobil și a murit de holeră la Sankt Petersburg în iunie 1856. Și-a petrecut aproape toată copilăria, o parte din tinerețe și mulți ani ulterior în timpul său. satul natal Dolbino, lângă orașul Belev, provincia Tula. Kireevsky a primit o educație bună acasă sub îndrumarea poetului romantic Jukovski și a tatălui său vitreg A. A. Elagin. O, Shiro

Yu

Talentul său poate fi judecat după jocul său genial de șah la vârsta de șapte ani. În 1813, generalul francez capturat Bonamy nu îndrăznea să se joace cu el, temându-se „să piardă în fața unui băiețel de șapte ani; Am urmărit cu curiozitate și timp de câteva ore jocul copilului, care bătea ușor pe alți ofițeri francezi.”1

La vârsta de zece ani, Kireevsky cunoștea bine cele mai bune lucrări ale scriitorilor ruși și citi literatura clasică franceză în original. Până la vârsta de doisprezece ani știa perfect limba germană. Kireevsky a început să studieze latina și greacă la Moscova când avea 16 ani, dar le-a stăpânit abia în al cincilea deceniu, pentru a citi lucrările părinților bisericii în original. El știa atât de bine aceste limbi încât putea să dea sfaturi și să critice traducerea în limba rusă a lucrărilor Sf. Maxim Mărturisitorul.

Kireyevsky a devenit interesat de filozofie de tânăr, sub influența lui A. A. Elagin, care a făcut cunoștință cu lucrările lui Schelling în 1819. Devenind interesat de ele, Elagin a început să traducă „Scrisorile filozofice despre dogmatism și critică” (1796).

În 1822, întreaga familie a mamei lui Kireevsky s-a mutat la Moscova. Aici, Kireevsky, ca și alții, a participat la prelegeri publice despre filosofia lui Schelling de către studentul lui Schelling, profesorul Pavlov. La Moscova, el a aparținut unui cerc de tineri oameni de știință (Șevyrev, Pogodin), poeți și scriitori (D.V. Venevitinov, Prințul F. Odoevsky etc.). Acest mediu cultural a avut un efect benefic asupra lui Kireyevsky, dar el însuși a scris cu greu nicio operă literară. Acest lucru s-a întâmplat în principal din cauza faptului că Kireyevsky, la fel ca mulți alți ruși talentați, era mulțumit de viața lui interioară și nu s-a obosit să-și exprime gândurile în tipărire sau în prelegeri. De exemplu, ca răspuns la o ofertă de a deveni redactor al ziarului Moskvityanin, el a scris, după ce s-a consultat cu prietenii săi, că o astfel de ocupație i-ar aduce beneficii. „Activitatea mea necesită un stimul extern, o perioadă de timp în afara controlului meu”2.

' I. V. Kireevsky. Opere complete, ediția Gershenzon, T. I, M., 1911, p. 5. Aceasta se referă la ofițerii capturați ai armatei napoleoniene, luați prizonieri de armata rusă în timpul campaniei din 1812.

2 Scrisori către Jukovski (II, 236) și Homiakov (II, 231). Kireyevsky ia scris același lucru lui Shevyrev la 26 octombrie 1831, în legătură cu mențiunea publicării The European.

Kireyevsky nu era înzestrat cu trăsături de caracter negative precum vanitatea, simțul competiției, pasiunea pentru argumente, dorința de a găsi punctele slabe ale inamicului și de a triumfa asupra lui, ceea ce i-a determinat pe mulți oameni la o activitate externă viguroasă. Natura sa sensibilă a căutat în primul rând pacea, liniștea și iubirea. Călugărul de la Schitul Optina i-a spus lui K. Leontyev că Kireevsky era „tot suflet și iubire”. Loviturile destinului și obstacolele care stăteau în calea activității literare nu au stârnit în el o reacție puternică. El doar s-a retras în sine și s-a supus voinței Providenței, Dumnezeu, care știe mai bine decât oamenii cum trebuie să se dezvolte mintea umană. Kireyevsky credea că principalul lucru în viața unei persoane este „inima”, sentimentul. Starea și sentimentul lui preferat au fost tristețea. Sentimentul de tristețe, s-a gândit el, creează oportunități speciale pentru a înțelege esența și bogăția vieții.

În 1829, Kireevsky s-a îndrăgostit de Natalia Petrovna Arbeneva. I-a cerut mâna, dar din cauza relațiilor de familie îndepărtate, a fost refuzat. Aceasta a fost o lovitură teribilă pentru el. Pogodin spune că Kireevsky își petrecea zilele pe canapea, fumând necontenit și bând cafea. Rudele și medicii au început să se teamă pentru sănătatea lui. Apoi, Kireevsky a fost sfătuit să plece în străinătate pentru a scăpa de gândurile lui sumbre. A fost acolo pe tot parcursul anului 1830,

vizitând Berlinul, Dresda și Munchen. La Berlin, Kireevsky s-a întâlnit cu Hegel, studenții săi Hans și Michelnet și a participat la prelegerile lor. La München s-a întâlnit cu Schelling și Oken și a participat, de asemenea, la prelegerile lor. Întors în Rusia, Kireevsky a început să publice (181) revista „European”, care a fost interzisă după publicarea celui de-al doilea număr din cauza articolului „Secolul al XIX-lea”.

După ce a citit acest articol, împăratul Nicolae I l-a interzis, spunând că, deși autorul susține că nu vorbește despre politică, ci despre literatură, de fapt are o cu totul altă intenție.

Deci, de exemplu, conform lui Nikolai, prin cuvântul „educație” Kireevsky însemna „libertate”, iar prin „activitatea minții” - „revoluție”. Nikolai credea că linia principală a articolului lui Kireevsky era cererea pentru un guvern constituțional. Acest argument ciudat este amăgirea unui nebun, obsedat de mania persecuției. Kireyevsky a fost amenințat cu expulzarea din capitală și numai mijlocirea lui Jukovski a împiedicat-o. Timp de unsprezece ani după o astfel de lovitură, Kireyevsky nu a scris practic nimic.

În 1845, Kireevsky a devenit unul dintre editorii Moskvityanin, dar în curând a fost forțat să abandoneze această lucrare, deoarece nu a primit permisiunea oficială de a fi editor. În 1852, slavofilii au început să publice revista „Colecția Moscova”, care a fost interzisă la scurt timp după publicarea primei cărți ca „predicare a ideilor absurde și dăunătoare”. Principalul motiv al interdicției a fost articolul lui Kireyevsky „Despre natura educației Europei și relația ei cu educația Rusiei”. Autorul însuși a fost pus sub supraveghere deschisă a poliției. Nu este de mirare că chipul unui bărbat care și-a văzut chemarea în a-și sluji patria în domeniul literar „purta semne de tristețe secretă”. Celebrul publicist și emigrant rus Herzen, care a publicat revista revoluționară „Bell”, a scris că apariția lui Kireyevsky sugera melancolia sumbră a mării care înghițise nava.

Oricine a făcut cunoștință cu esența învățăturii lui Kireyevsky se va confrunta cu întrebarea: „Cum a fost posibil să blochezi atât de absurd gândul unui gânditor nobil, ale cărui lucrări nu au reprezentat în niciun fel o amenințare pentru sistemul social existent?” Probabil veți crede că o astfel de lipsă de libertate de exprimare, așa cum a existat în Rusia în timpul domniei lui Nicolae I, este posibilă numai în condiții de barbarie primitivă. Cu toate acestea, ar fi o greșeală gravă să crezi așa. Chiar și astăzi și în Europa de Vest, după o lungă luptă pentru libertate, când, fără îndoială, s-a atins un nivel înalt de cultură, o persecuție și mai severă a libertății de exprimare și de gândire a fost odată posibilă (de exemplu, în țările fasciste). Prin urmare, atunci când vorbesc despre atrocitățile domniei lui Nicolae I, nu ar trebui să vă alăturați în grabă punctului de vedere general asupra culturii, statului și gândirii ruse.

Ultimii ani ai vieții sale, Kireevsky a trăit în sat și a lucrat la „Cursul de filozofie”. În această perioadă, a vizitat adesea Optina

Pustyn, întreținând relații strânse cu bătrânii, în special cu părintele Macarie. A fost adus mai aproape de bătrâni prin munca literară, un schimb reciproc de opinii cu privire la traduceri și publicări ale operelor părinților bisericii. (Optina Pustyn este o mănăstire din provincia Kaluga, renumită pentru „bătrânii”. Cei care nu sunt familiarizați cu cultura rusă își pot face o idee despre un bătrân după imaginea părintelui Zosima în „Frații Karamazov” a lui Dostoievski. .)

După moartea lui Nicolae I și urcarea pe tron a lui Alexandru al II-lea, a suflat vântul libertății. În 1856, la Moscova a fost fondată revista „Conversația Rusă”, al cărei editor era

Prietenul lui Kireyevsky, slavofilul Koshelev. În acest jurnal, Kireevsky și-a publicat articolul „Despre necesitatea și posibilitatea unor noi începuturi pentru filozofie”. Articolul a fost intenționat de Kireyevsky ca o introducere într-o mare lucrare, dar în realitate s-a dovedit a fi ultima sa lucrare. A murit de holeră la Sankt Petersburg, unde a venit să-și viziteze fiul. Cenușa lui Kireyevsky se odihnește în Schitul Optina.

Deja la vârsta de douăzeci și opt de ani, Kireyevsky a conturat planuri de a-și atrage prietenii să lucreze în folosul patriei în domeniul literar: „Ce nu vom face împreună?.. Vom returna drepturile religiei adevărate, noi va fi de acord cu grație cu morala, vom trezi o dragoste de adevăr, un liberalism prost Să înlocuim respectul pentru legi și să ridicăm puritatea vieții mai presus de puritatea stilului” (scrisoare către Koshelev, 1827, I, 10).

Religia despre care a vorbit Kireyevsky în această perioadă a vieții sale nu a fost ortodoxia. Acest lucru poate fi confirmat de un incident care a avut loc șapte ani mai târziu (1834). După ce s-a căsătorit cu Natalya Petrovna Arbeneva, Kireevsky nu a fost mulțumit de respectarea ei a ritualurilor și obiceiurilor bisericești. Ea, la rândul ei, potrivit lui Koshelev, a fost profund întristat de lipsa de credință și de nesocotirea totală a obiceiurilor Bisericii Ortodoxe. Kireyevsky, respectând sentimentele religioase ale soției sale, a promis că nu va huli în fața ei1. Fără îndoială, Kireevsky și-a păstrat o oarecare religiozitate din timpul tinereții sale, dar este greu de spus cât de puternic a fost în evlavie. Koshelev a spus că în societatea filozofică, din care era membru Kireyevsky, filosofia germană „a înlocuit complet religia pentru tineri”1 2

Cu toate acestea, se știe că chiar și în această perioadă a vieții sale Kireevsky a dedicat mai mult timp Evangheliei decât altor cărți. În 1830, în timp ce se afla la Berlin, i-a cerut surorii sale să includă un text din Evanghelie în fiecare dintre scrisorile sale. Prin aceasta, el a vrut să-i ofere o altă ocazie favorabilă de a se familiariza cu Evanghelia, precum și pentru ca scrisorile ei „să se revarsă din inima ei cât mai mult posibil” (P, 218).

În același timp, Kireevsky a arătat capacitatea de a înțelege acele nuanțe evazive ale vieții mentale care sunt aproape de experiența mistică și ne obligă să credem în existența unor conexiuni profunde și interne între oameni.

1 Vezi Koshelev, History of Conversation, vol. I, p. 285.

2 Barsukov, Viața și operele lui Pogodin, vol. I, p. 302.

noi și toate ființele vii în general. Kireevsky i-a scris surorii sale despre visele sale la Berlin: „Visele nu sunt un fleac pentru mine. Viața mea cea mai bună a fost într-un vis... Între timp, ca să știi să trimiți un vis, este necesar să te învăț să cunoști proprietățile cuvintelor în general.” Visele „depinde de cei despre care sunt” (II, 221).

Kireevsky exprimă un gând și mai frapant cu privire la moartea contelui Mihail Vielgorsky în război: „Dacă în inima noastră se află sentimentul care constituie viața lui mentală, atunci este evident că inima noastră devine locul în care locuiește nu mental, ci în esență. împletit cu el” (1855, II, 290). Astfel de gânduri nu sunt rezultatul unei inferențe logice. Ele sunt sugerate în primul rând de acele experiențe care iau stăpânire pe noi după moartea celor pe care îi iubim.

Religia pe o bază filozofică și misticismul au fost combinate la tânărul Kireyevsky cu o dragoste arzătoare pentru Rusia și cu credința în scopul său măreț. Kireevsky spunea că în istoria modernă a existat întotdeauna „... un stat a fost capitala altora, a fost inima din care iese și se întoarce tot sângele, toate forțele vitale ale popoarelor iluminate”. „Anglia și Germania se află acum în vârful iluminismului european; ... viața lor interioară și-a încheiat deja dezvoltarea, a îmbătrânit și a dobândit acea maturitate unilaterală care face educația lor doar decentă pentru ei.” În urma lor, crede Kireyevsky, va veni rândul Rusiei, care va stăpâni toate aspectele iluminismului european și va deveni liderul spiritual al Europei1.

La întoarcerea din străinătate, Kireevsky și-a fondat revista „European”. Numele acestei reviste vorbește despre cât de mult a apreciat rolul Rusiei în asimilarea principiilor iluminismului european. Într-o scrisoare către Jukovski, Kireevsky a scris: „Abonându-mă la toate cele mai bune reviste politice în trei limbi, aprofundând în cele mai” lucrări remarcabile ale primilor scriitori ai timpului prezent, mi-aș face un auditoriu la Universitatea Europeană. din biroul meu, iar jurnalul meu, ca notele unui student harnic, le-ar fi de folos celor care ei înșiși nu au timpul sau mijloacele să ia lecții de mână” (1831, I, 224).

Nu ar trebui, însă, să credem că călătoria lui Kireevsky în Occident, unde a întâlnit cele mai bune minți ale vremii, l-a făcut sclav al Europei. Cultura Occidentului l-a lovit neplăcut pe Kireyevsky prin caracterul său unilateral și îngust.

1 Vezi I. V. Kireevsky, Complete Works, vol. I, p. 38.

raţionalism. Kireyevsky a apreciat foarte mult bursele germane, dar în general Germania l-a impresionat ca fiind o țară „prost” (I, 28, II, 223), „de stejar”, „deși aproape că nu există stejari în Germania, cu excepția germanilor înșiși” (II, 221) , „ignorant”.

Dezgustul lui Kireyevsky față de raționalismul mărunt al Occidentului poate fi văzut într-o scrisoare în care critică prelegerea lui Schleiermacher despre învierea lui Isus Hristos. Această temă, scrie Kireevsky, îl conduce pe filosoful creștin la culmile viziunii sale asupra lumii, unde credința și filosofia trebuie prezentate în „...opoziția și comunitatea lor, deci, în existența lor holistică, completă. Necesitatea unei astfel de mărturisiri stă în subiectul însuși. Nu putea acționa altfel, chiar dacă ar fi vrut; dovada este că a vrut și nu a putut. Concluzionez din faptul că a vrut cu siguranță să evite prezentarea centrală a învățăturii sale, că în loc să-și îmbrățișeze subiectul deodată într-o singură întrebare, a plutit în jurul ei cu o grămadă de întrebări incomplete, aleatorii, care nu au pătruns în profunzimile problema, ci doar a stârnit-o la suprafață, cum ar fi, de exemplu, dacă decăderea a început în trupul lui Isus sau nu, dacă a rămas o scânteie de viață discretă în el sau dacă a existat moarte completă și așa mai departe.” (I, 31). Kireyevsky nu avea nicio îndoială că Schleiermacher era un creștin sincer credincios. Mai mult, traducerile operelor lui Platon l-au glorificat pe Schleiermacher ca un om de mare inteligență. Kireevsky a explicat superficialitatea prelegerii lui Schleiermacher prin faptul că „convingerile sincere s-au format în el separat de cele mentale” (I, 32). „De aceea crede cu inima și încearcă să creadă cu mintea. Sistemul lui este ca un templu păgân convertit într-o biserică creștină, în care tot ce este exterior, fiecare piatră, orice decorație, amintește de idolatrie, în timp ce în interior se aud cântări către Isus și Fecioarei Maria” (I, 32). În aceste remarci critice putem vedea deja principiul de bază care stă la baza concluziilor ulterioare ale lui Kireyevsky, principiu în care (după cum a recunoscut mai târziu) constă principalul avantaj al minții și caracterului rusesc.

Acest principiu este integritatea. O persoană trebuie să se străduiască „...să adune într-o singură integritate indivizibilă toate forțele sale individuale, care în situația obișnuită a unei persoane se află într-o stare de dezunire și contradicție; astfel încât să nu-și recunoască capacitatea logică abstractă ca singurul organ de înțelegere a adevărului; astfel încât vocea de sentiment entuziast, nu este de acord cu alții

prin forțele spiritului, el nu a considerat un indiciu infailibil al adevărului; astfel încât să nu considere sugestiile unui sens estetic separat, indiferent de alte concepte, drept un adevărat ghid pentru înțelegerea ordinii mondiale superioare (astfel încât nici verdictul intern al unei conștiințe, mai mult sau mai puțin purificate, nu

recunoaște , fără acordul altor puteri de înțelegere, ca verdict final al celei mai înalte justiții)1; chiar și așa încât nu consideră iubirea dominantă a inimii sale, separat de celelalte cerințe ale spiritului, ca un ghid infailibil către înțelegerea binelui cel mai înalt; ci să caute constant în adâncul sufletului acea rădăcină interioară a înțelegerii, unde toate forțele individuale se contopesc într-o singură viziune vie și integrală a minții" (I, 249).

Într-un stadiu înalt de dezvoltare morală, mintea se ridică la nivelul „viziunii spirituale", fără de care este imposibil să îmbrățișezi adevărul divin (I, 251). Modul de gândire se ridică la „acord simpatic cu credința" (I, 249)2. În această condiție, credința (și revelația) reprezintă din rațiune „...o autoritate atât exterioară, cât și interioară, cea mai înaltă raționalitate, dătătoare de viață pentru minte" (I, 250). „Credința nu este certitudinea siguranței altcuiva, ci un adevărat eveniment al vieții interioare, prin care o persoană intră în comunicare esențială cu lucrurile Divine (cu lumea superioară, cu cerul, cu Divinul)" (I, 279). Cu alte cuvinte, Kireevsky credea că, combinând într-un întreg armonios toate forțele spirituale (minte, sentimente, simț estetic, iubire, conștiință și căutarea dezinteresată a adevărului), o persoană dobândește capacitatea de intuiție și contemplare mistică, care fac adevărul suprarațional. despre Dumnezeu și relația lui cu lumea. Credința unei astfel de persoane nu este credința în autoritatea externă, în scrisoarea de revelație scrisă, ci credința în „viziunea vie și integrală a minții".

Kireevsky găsește originile acestei filozofii în scrierile părinților bisericii. Finalizarea dezvoltării învățăturii lor, „... corespunzând stării moderne a științei și în concordanță cu cerințele și întrebările rațiunii moderne...", ar elimina, spune Kireevsky, „... contradicția dureroasă dintre minte si credinta, intre convingeri interne si

' Fraza dintre paranteze a fost tăiată de cenzor. Cred că ar trebui inclus în citat.

2 Vezi „Despre necesitatea și posibilitatea unor noi începuturi pentru filosofie", publicată pentru prima dată în Russian Conversation în 1856.

viața exterioară" (I, 270). O astfel de cunoaștere trebuie să „armonizeze credința și rațiunea, să umple golul care bifurcă două lumi care necesită conexiune, să stabilească adevărul spiritual în mintea umană prin dominația sa vizibilă asupra adevărului natural și să înalțe adevărul natural prin relația sa corectă cu spiritualul și, în final, să conecteze. ambele adevăruri într-un singur gând viu" (I, 272).

Această cunoaștere, care se bazează pe unitatea completă a tuturor forțelor spirituale, este fundamental diferită de cunoașterea dezvoltată de gândirea logică abstractă, izolat de voință. Adevărat, din moment ce „... o persoană care gândește trebuie să-și treacă cunoștințele prin jugul logic, atunci cel puțin trebuie să știe că aceasta nu este culmea cunoașterii și mai este un pas, cunoașterea

hiperlogică, în care lumina nu este. o lumânare, dar viață. Aici voința crește odată cu gândul" (scrisoare către A.S. Hhomyakov, 1840, I, 67). Într-o astfel de cunoaștere vom ajunge la „inexprimabilitate", la ceea ce aparține domeniului „nerezolvate" (I, 67). Aici Kireevsky a însemnat, evident, percepția principiilor „metalologice" ale ființei, care sunt mai profunde decât definițiile calitative și cantitative.

Astfel de definiții, luate de la sine, ar fi separate în spațiu și timp și legate numai prin relații externe exprimate în concepte raționale. Numai prezența unor principii metalogice precum absolutul și Dumnezeu, deoarece creează lumea ca întreg, și principii precum eul substanțial individual, creând existența reală ca manifestare în spațiu și timp, face posibile relații interne intime în lume. , precum și conexiuni de iubire, empatie, perspectivă intuitivă, experiență mistică etc.

Rațiunea - care nu vede această latură a lumii și nu face abstracție din conținutul ei decât elemente raționale, determinări calitative și cantitative, relații în timp și spațiu etc. - este săracă, unilaterală și ajunge inevitabil într-o fundătură. Civilizația vest-europeană recunoaște doar experiența senzorială și rațiunea ca sursă a cunoașterii.' Drept urmare, unii gânditori au luat calea abstracției formale (raționalism), alții - senzualitate abstractă (pozitivism) (I, II)2, viața asocială

Vezi articolul „Caracterul civilizației europene" din Colecția Moscova, vol. I, 1852, p. 177

2 Vezi răspunsul lui Homiakov, scris în 1839

Nici aceste tendințe nu și-au găsit expresie în sistemul logic al dreptului roman. Atât în viața socială, cât și în viața de familie, acest sistem desfigurează relațiile naturale și morale ale oamenilor („Iluminarea Europei", 186-187). „Din acest punct de vedere, ne devine clar de ce teologii occidentali, cu toată conștiința rațională, nu puteau vedea unitatea Bisericii altfel decât în unitatea exterioară a episcopiei; de ce ar putea ei să atribuie demnitate însemnată faptelor exterioare ale unei persoane, de ce, având în vedere pregătirea interioară a sufletului și lipsa acestor fapte exterioare, nu au înțeles pentru aceasta nici un alt mijloc de mântuire în afară de o anumită perioadă a purgatoriului; de ce, în sfârşit, ar putea ei să atribuie unora chiar un exces de demnitate a treburilor externe şi să impute acest exces deficienţei altora..." (ï, 189-190). Filosofii medievali au încercat să exprime întregul sistem de cunoaștere ca un lanț de silogisme (I, 194). Chiar și fondatorul filozofiei moderne, Descartes, „...era atât de ciudat de orb față de adevărurile vii, încât a considerat conștiința sa interioară, imediată, a propriei existențe ca fiind neconvingătoare până când a dedus-o dintr-o concluzie silogistică abstractă"! (I, 196)'. Poate că Franța și-ar putea dezvolta filozofia pozitivă datorită lui Pascal, Fenelon și filosofilor din Port Royal. Pascal a imaginat căi de gândire mai sublime decât scolasticii romani și filozofii raționaliști („logica inimii", experiența religioasă etc.). Fenelon a vorbit în apărarea doamnei Guyon și a

adunat scrierile părinților bisericii despre viața interioară. Cu toate acestea, iezuiții au reușit să suprime această mișcare. „Logica rece” a lui Bossuet l-a forțat pe Fenelon „prin autoritatea papei să renunțe la convingerile sale prețuite din respect pentru infailibilitatea papală”. Care a fost rezultatul? Franța a capitulat în fața „râselor lui Voltaire” și a învățăturilor care distrug religia.

Spinoza a formulat cu pricepere „... concluzii rezonabile despre prima cauză, despre cea mai înaltă ordine și structură a întregului univers” într-o „... o rețea continuă și inextricabilă de teoreme și silogisme”. Prin această rețea, el „nu a putut discerne urme ale Creatorului Viu în întreaga creație”, nici în om nu și-a observat „libertatea interioară” (I, 196). Din cauza raționalității logice excesive, Leibniz nu a văzut legătura cauzală existentă între procesele fizice și mentale și a recurs la

1 Kireyevsky a crezut în mod eronat că cogitoergo sum este un silogism.

zero la asumarea unei armonii prestabilite. Fichte a văzut în lumea exterioară doar „o fantomă imaginară a imaginației” (I, 197). Hegel, folosind metoda dialectică, a dezvoltat un sistem de autodezvoltare a conștiinței de sine. Cu toate acestea, ducându-și metoda până la limita extremă, și-a dat seama de limitele gândirii filosofice și a văzut că întregul proces dialectic este doar un adevăr posibil, și nu un adevăr real, necesitând în plus un alt tip de gândire, nu conjecturală, ci pozitiv conștientă. , și care ar sta la fel de mai sus decât auto-dezvoltarea logică, în măsura în care un eveniment real este mai mare decât o simplă posibilitate („On New Beginnings”, I, 259). Este clar că Kireyevsky știa cum Hegel și-a apărat filosofia de acuzațiile de raționalism. El spune că, după Hegel, „Rațiunea în forma sa finală își derivă cunoașterea în conformitate cu legile necesității mentale, nu dintr-un concept abstract, ci din însăși rădăcina conștiinței de sine, unde ființa și gândirea sunt unite într-un singur necondiționat. identitate” (I, 258). Cu toate acestea, Kireyevsky a avut dreptate când l-a acuzat pe Hegel că a supraestimat importanța gândirii logice. Hegel a căutat să înțeleagă totul în conformitate cu legile necesității intelectuale. Prin urmare, aș spune că în sistemul lui Hegel, Dumnezeu nu este creatorul lumii, iar sistemul său în sine nu este teist, ci panteist în natură. În perioada maturității sale creatoare, Schelling a înțeles „... unilateralitatea oricărei gândiri logice” (I, 198) și a creat un nou sistem filozofic care a unit „... două părți opuse, dintre care una este fără îndoială adevărată. , iar celălalt este aproape la fel de indubitabil fals: primul este negativ, arătând eșecul gândirii raționale; a doua este pozitivă, stabilind construcția unui nou sistem”, care recunoaște „... necesitatea Revelației Divine...” și „... credința vie ca cea mai înaltă raționalitate...” (I, 261) . Cu toate acestea, Schelling nu a trecut direct de partea filozofiei creștine.

Înțelegând limitările protestantismului, care respingea tradiția, Schelling nu s-a putut împăca cu Biserica Romană, care a confundat tradiția adevărată cu neadevărul. „Îi mai rămăsese un singur lucru de făcut: cu propriile sale eforturi, să extragă și să găsească din

tradiția creștină mixtă ceea ce corespundea conceptului său interior de adevăr creștin. Este o muncă mizerabilă să-ți creezi o credință!” (I, 262). „Schelling a căutat urme ale „Revelației” distorsionate, dar nu pierdute (I, 262) în mitologia antică. Din această cauză, filosofia lui

diferă de viziunea creștină asupra lumii prin înțelegerea celor mai importante dogme. În însăși metoda de înțelegere, Schelling nu s-a ridicat la „întreaga conștiință a minții credincioase” (I, 264), în care sunt dezvăluite „... cele mai înalte adevăruri ale minții, viziunea ei vie...” (I, 178). După cum se poate observa din cele de mai sus, filosofia lui Schelling, împreună cu filozofia germană, „...poate servi pentru noi ca etapa cea mai convenabilă a gândirii de la sistemele împrumutate la filosofia independentă...” (I, 264). Filosofarea noastră independentă trebuie să se bazeze pe scrierile părinților bisericii.

Așa s-a dezvoltat, de fapt, viziunea lui Kireyevsky asupra lumii. Koshelev, prietenul slavofil al lui Kireyevsky, spune. Kireevsky s-a căsătorit în 1834. În al doilea an de căsătorie, i-a sugerat soției sale să citească Cousin. Ea a citit cartea și a găsit multe merite în ea. Cu toate acestea, ea a spus că în scrierile Sf. părinților, „toate acestea sunt prezentate mult mai profund și satisfăcător”. Mai târziu l-au citit împreună pe Schelling, „și când gândurile mari și strălucitoare i-au oprit și Kireevsky a cerut surpriză de la soția sa, ea i-a răspuns mai întâi că știe aceste gânduri din lucrările Sfinților Părinți”. Kireyevsky a luat în secret cărțile soției sale și le-a citit cu mare entuziasm. Cunoașterea sa cu călugărul Filaret datează din această perioadă, „... în 1842, moartea bătrânului Filaret l-a pus în cele din urmă pe calea evlaviei” (I, 285).

Kireevsky nu a considerat filozofia părinților bisericii ca pe ceva complet, care nu necesită o dezvoltare ulterioară. Granovsky îi atribuie cuvintele: „În lucrările Sf. Părinții nu au ce adăuga, totul se spune acolo.”1 Acesta este un exemplu comun de tratament nedrept al slavofililor. În articolul său despre posibilitatea și necesitatea unor noi principii pentru filozofie, Kireyevsky a scris că ar fi o mare greșeală să ne gândim la prezența unei filozofii gata făcute în scrierile părinților bisericii. Sistemul nostru de filozofie, spune el, va fi în continuare creat și nu creat de o singură persoană.

Modul de gândire găsit de Kireyevsky printre părinții Bisericii Răsăritene („serenitatea integrității interioare a spiritului”) (1.201) a fost adoptat împreună cu creștinismul. După cum se știe, cultura poporului rus a fost la un nivel deosebit de înalt de dezvoltare în secolele al XII-lea și al XIII-lea. (I, 202). Principalele caracteristici ale educației rusești antice sunt integritatea și raționalitatea.

1 T Granovsky, N. Stankevici, p. 112.

Educația occidentală este construită pe principiile raționalismului și dualismului (I, 218). Această diferență este evidentă din numeroase fapte: 1) în Occident vedem teologia bazată pe raționalism abstract, dovada adevărului prin legătura logică a conceptelor, iar în vechea Rusia - dorința de adevăr prin „... dorința de a integritatea de a fi intern și extern, social și privat, speculativ și cotidian, artificial și moral” (I, 218); 2) în Occident statul a apărut pe baza violenței și cuceririi, în vechea Rusia a apărut ca urmare a dezvoltării naturale a vieții naționale; 3) în Occident vedem divizarea în clase ostile, în vechea Rusia - unanimitatea lor; 4) în Occident, proprietatea asupra pământului este baza relațiilor civile, în vechea Rusia proprietatea este o expresie ocazională a relațiilor personale; 5) în Occident există legalitate logică formală, în Rusia veche legalitatea decurge din viața însăși. Pe scurt, în Occident putem observa o scindare în spirit, știință, stat, clase, drepturi și responsabilități familiale, dar în Rusia, dimpotrivă, „...dorința integrității de a fi intern și extern... ”, „...memorie permanentă despre relația dintre tot ceea ce este temporal cu eternul și umanul cu Divinul...” Așa a fost viața vechii Rusii, ale cărei trăsături s-au păstrat printre oameni până astăzi (I, „Fragmente”, 265).

Abandonând căutarea infinitului și și-a propus scopuri mizerabile, omul occidental „... este aproape întotdeauna mulțumit de starea sa morală; aproape fiecare european este întotdeauna pregătit, lovind cu mândrie în inimă, să-și spună și altora că conștiința lui este complet calmă, că este complet curat înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, că îi cere lui Dumnezeu doar un lucru, că alți oameni ar trebui să toți fii ca el. Dacă se întâmplă ca acțiunile sale cele mai exterioare să intre în conflict cu conceptele de moralitate general acceptate, el inventează pentru el însuși un sistem de moralitate special, original, în urma căruia conștiința sa se liniștește din nou. O persoană rusă, dimpotrivă, își simte mereu neajunsurile, și cu cât urcă mai sus pe scara dezvoltării morale, cu atât își cere mai mult și, prin urmare, este mai puțin mulțumit de sine” (I, 216).

Nu trebuie să presupunem că Kireyevsky a fost un obscurantist și i-a sfătuit pe ruși să se îndepărteze de civilizația vest-europeană, „... dragostea pentru educația europeană”, spune el, „precum și dragostea pentru a noastră, ambele coincid în ultimul punct al dezvoltarea lor într-o singură iubire, o singură dorință

la o iluminare vie, completă, atot-umană și cu adevărat creștină” (I, 162).

Aceste două culturi nu ar trebui să se nege reciproc, altfel destinul lor va fi unilateral (I, 162, 222). Sarcina activității creatoare a civilizației viitorului este „... pentru ca acele principii de viață care se păstrează în învățăturile Sfintei Biserici Ortodoxe să pătrundă deplin în convingerile tuturor gradelor și claselor noastre; pentru ca aceste principii superioare, stăpânind iluminismul european și nu deplasându-l, ci, dimpotrivă, îmbrățișându-l în plinătatea lor, să-i dea cel mai înalt sens și dezvoltare finală...” (I, 222). În anii săi de maturitate, Kireevsky a spus: „... și acum încă iubesc Occidentul... îi aparțin prin creșterea mea, obiceiurile mele de viață, gusturile

mele, mentalitatea mea controversată, chiar și obiceiurile mele ale inimii” (scrisoare lui Homiakov, I, 112). Mai mult decât atât, Kireyevsky a apreciat atât de mult metodele științifice exacte ale gânditorilor europeni de vest, încât în 1839 a scris: „Acum mai avem un singur lucru de dorit: ca un francez să înțeleagă originalitatea învățăturii creștine, așa cum se află în Biserica noastră, și scrie un articol despre el În revistă; pentru ca germanul, crezând în el, să studieze mai profund Biserica noastră și să înceapă să demonstreze prin prelegeri că în ea, în mod cu totul neașteptat, se dezvăluie exact ceea ce cere acum iluminarea Europei. Atunci, fără îndoială, am fi crezut că francezii și germanii și noi înșine am fi știut ce avem” („În răspuns la A.S. Hhomyakov”, I, 120). Trebuie remarcat faptul că în timpul nostru, dorințele lui Kireevsky sunt îndeplinite. În Germania, există un studiu larg răspândit al culturii ruse și al religiilor ruse, rezultatul căruia este un interes tot mai mare în rândul rușilor înșiși pentru bogățiile culturii ruse, pe care nu l-au apreciat suficient în trecut.

Din această recenzie devine clar că Kireyevsky a spus multe despre metoda corectă de obținere a adevărului, dar nu a dezvoltat niciun sistem de filozofie. A lăsat în urmă doar fragmente de idei valoroase, care și-au găsit doar parțial dezvoltarea într-o etapă ulterioară a dezvoltării filozofiei ruse și încă așteaptă dezvoltarea lor ulterioară.

La sfârșitul vieții sale, în timp ce lucra la o carte despre istoria filozofiei, Kireyevsky a scris: „Direcția filozofiei depinde la începutul ei de conceptul pe care îl avem despre Sfânta Treime” (I, 74). Acest gând aparent paradoxal capătă un sens mai profund atunci când citiți lucrări precum „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate” și „Religii”.

fundamente iotice ale vieții” de V. Solovyov, „Stâlpul și temeiul adevărului” de părintele Pavel Florensky, „Tragedia filosofiei” de părintele Sergius Bulgakov și „Valoarea și existența” de N. Lossky1. Ne vom familiariza cu lucrările de mai sus în capitolele următoare.

Kireyevsky a combinat, fără îndoială, ideea de consubstanțialitate, exprimată în dogma Sfintei Treimi, cu ideea de unitate internă directă în structura lumii spirituale create. „Orice victorie morală în misterul unui singur suflet creștin este deja un triumf spiritual pentru întreaga lume creștină” (I, „Pasaje”, 277). „Dar în lumea fizică fiecare ființă trăiește și este susținută doar de distrugerea altora; în lumea spirituală, creația fiecărui om creează pe toți și fiecare respiră viața fiecăruia” (I, 278). Kireevsky apără „comuniunea spirituală a fiecărui creștin cu plinătatea întregii Biserici” (I, 277). Aici putem depista trăsăturile caracteristice ale poziției asupra „conciliarității”, asupra comunității, elaborată de Homiakov. Fără îndoială, Kireyevsky a văzut idealul ordinii sociale în comunitate. El spune că „tipul distinctiv al concepției ruse despre orice ordine...” este „combinația dintre independența personală cu integritatea ordinii

generale...”. Mintea unui vest-european „nu poate adapta ordinea fără monotonie” (scrisoare către Aksakov din 1 iunie 1855, I, 76).

Integritatea unei societăți care îmbină libertatea personală și caracteristicile individuale ale cetățenilor este posibilă numai cu condiția subordonării libere a indivizilor valorilor absolute și a creativității lor libere, bazate pe iubirea pentru integritate, pentru biserică, pentru poporul lor. , pentru starea lor etc.

Din aceeași înțelegere a integrității ca conciliaritate sau comunitate, rezultă atitudinea negativă a lui Kireyevsky față de exagerarea importanței ierarhiei în biserică. Vorbind despre „Teologia” episcopului Macarie, Kireevsky notează că introducerea acestei cărți conține concepte care sunt incompatibile cu biserica noastră, de exemplu, despre infailibilitatea ierarhiei, ca și cum spiritul sfânt se află în ierarhie separat de totalitate. a întregului creștinism (scrisoare către Koshelev, 1851, II, 258).

Din înțelegerea integrității ca comunitate liberă se naște învățătura lui Kireevsky despre relația dintre biserică și stat, pe care a dezvoltat-o într-o scrisoare către Koshelev. „Statul este o structură a societății care are

1 Titlurile ultimelor două cărți sunt traduse din engleză și din limbă— Aprox. ed.

scopul este viața pământească, temporară. Biserica este o structură a aceleiași societăți, cu scopul vieții cerești, veșnice” (octombrie, 1853, II, 271). Temporatul trebuie să slujească eternului, de aceea statul trebuie să conducă societatea în interesele bisericii (II, 251). „Trebuie să stipulez că nu înțeleg dominația bisericii ca o inchiziție sau ca o persecuție pentru credință?” Statul trebuie să fie de acord cu biserica „pentru a-și stabili sarcina principală a existenței sale - să devină constant din ce în ce mai impregnat de spiritul bisericii și nu numai să nu privească biserica ca pe un mijloc de a ei existență convenabilă, ci, dimpotrivă, să se vadă în existența ei doar un mijloc pentru întemeierea cea mai completă și convenabilă a Bisericii lui Dumnezeu pe pământ” (II, 271).

Într-adevăr, atunci când statul administrează dreptatea, supraveghează moralitatea și sfințenia legii, protejează demnitatea umană etc., el servește nu unor scopuri temporare, ci eterne.

Numai într-un asemenea stat poate fi garantată libertatea individuală. Dimpotrivă, un stat care există în scopuri mărunte, deșarte, nu poate respecta libertatea. Libertatea politică este un concept relativ și negativ. Dacă acestui concept i se dă un sens semnificativ și pozitiv, atunci se bazează pe respectul pentru libertatea morală și demnitatea umană, pe recunoașterea „sacrității persoanei morale” împreună cu „sacralitatea adevărurilor morale eterne”. Un astfel de concept nu poate avea decât o origine religioasă. Prin urmare, dezvoltarea liberă și legitimă a indivizilor nu poate fi garantată decât într-un stat construit pe principiile religiei (II, 280).

Statul poate exercita stăpânire asupra bisericii sub pretextul protejării siguranței publice. În acest caz, clerul se transformă în birocrați. Biserica poate fi folosită „ca mijloc” în scopuri statale sau laice, atunci când cetățenii depun jurământ și, prin urmare, le limitează libertatea”. Dar toate acestea sunt abuz (II, 274).

Pentru a ne convinge că părerile lui Kireevsky au fost importante sau au reprezentat doar un episod nesemnificativ din istoria culturii ruse, trebuie să supunem ideea lui de bază unei examinări critice.

Kireevsky nu a apreciat foarte mult „gândirea logică abstractă”. Pentru a obține adevărul, a spus el, este necesar să colectăm toate abilitățile individului într-un singur întreg (logic

gândire, simțire - „inima”, simț estetic, conștiință, iubire). Adevărul este accesibil doar întregii persoane. „Lupta pentru integritatea mentală” este „o condiție necesară pentru înțelegerea celui mai înalt adevăr” (I, 275).

La prima vedere, aceste afirmații pot părea goale și nesemnificative. Care este semnificația conștiinței și a sensului estetic în cunoaștere ca sistem de judecăți cu subiecte, predicate, temeiuri adecvate etc.? Nu ar trebui să mergem înainte? De ce nu putem spune că o persoană întreagă percepe adevărul prin mâinile, picioarele și gura lui?

Cei care sunt interesați de aceste probleme ar trebui să-și amintească că mulți filosofi moderni insistă asupra necesității de a dezvolta gândirea lui Pascal că, pe lângă „logica minții”, există și o „logică a inimii”. Se poate obiecta că există o singură logică și ar fi nerezonabil să credem că există multe logici. Sunt de acord, dar, cu toate acestea, cred că Pascal, vorbind despre „inima” ca instrument de cunoaștere, și Kireevsky, adăugând la „inimă” voința și toate celelalte abilități umane, fac o cerere metodologică complet corectă, față de care este greu de obiectat. Filosofia își pune sarcina de a îmbrățișa lumea ca întreg, inclusiv principiul supracosmic. Pentru a atinge acest scop, arta de a opera cu forme și relații logice este complet insuficientă. Pentru a obține cu adevărat succesul, este necesar să umplem aceste formulare cu o semnificație cuprinzătoare, care nu poate fi atinsă decât prin completitudinea experienței, adică prin experiență în toată diversitatea ei. Experiența senzorială este dobândită de o persoană cu ajutorul ochilor, urechilor, atingerii; experiența non-senzorială este experiența sufletului, auto-observarea și observarea vieții mentale a altora.

Experiența spirituală include contemplarea unor concepte, cum ar fi matematica. Există și experiența simțirii, care aduce în conștiință aspectul valorii lumii. M. Scheler a dezvoltat o întreagă teorie despre faptul că sentimentele nu sunt convertibile în experiențe subiective, deși în aspectul lor „intenționat” ne lasă în comunicare cu valorile obiective. El și-a numit predarea „intuiționism emoțional”. Una dintre varietățile experienței sentimentului este sensibilitatea estetică, care ne introduce în tărâmul frumosului. Apoi există experiența morală

de remarcat și, în final, experiența religioasă și mistică, prin care intrăm în comuniune cu tărâmul sfântului și divinului.

Filosofia modernă începe să dezvolte o teorie a acestei varietăți de experiențe. Dacă experiența în întregime include experiența religioasă, atunci o filozofie care este pe calea cea bună trebuie să fie religioasă și creștină, deoarece creștinismul este cel mai înalt nivel de religie atins vreodată de om în procesul de dezvoltare istorică.

La mijlocul secolului al XIX-lea. Kireevsky și-a propus tocmai această sarcină de a dezvolta o viziune creștină asupra lumii. În prezent, dezvoltarea acestei viziuni asupra lumii este o problemă urgentă a timpului nostru. Acest lucru este recunoscut de ruși și de mulți filozofi europeni.

Se poate spune că Kireevsky a subliniat doar căile de dezvoltare a viziunii creștine asupra lumii și nu a dezvoltat-o. Cu toate acestea, formularea corectă a problemei este deja un lucru grozav. În urmă cu aproape un secol, în cel mai miraculos mod, a înaintat un program, a cărui dezvoltare a început filozofia rusă treizeci de ani mai târziu și la care continuă să se lucreze cu succes până în zilele noastre.

Într-adevăr, sarcina dezvoltării unei viziuni creștine asupra lumii a devenit aproape problema principală a filozofiei ruse. Majoritatea încercărilor de a o rezolva în multe feluri îi aparțin lui Vladimir Solovyov. Lucrările sale timpurii precum „Principiile filozofice ale cunoașterii integrale” și „Critica principiilor abstracte” arată că Solovyov a urmat calea indicată de Kireyevsky, pe calea depășirii raționalismului abstract și a realizării cunoașterii prin unitatea completă a tuturor abilităților umane. Filosofia creștină și-a găsit dezvoltarea ulterioară în lucrările prinților S.N. și E.N. Trubetskoy, părintele Pavel Florensky, părintele Sergius Bulgakov, N.A. Berdyaev, V.F. Ern, N.O. Lossky, S.L. Frank, V. I. Ivanov, D. S. Merezhkovsky, S. Alkoldo Karvin, S.V. , părintele Vasily Zenkovsky, părintele Georgy Florovsky, P. I. Novgorodtsev, I. A. Ilyin, B P. Vysheslavtseva, E. V. Spektor.

În special, ideea de „conciliaritate” sau comunitate (exprimată atât de clar de Kireyevsky) și-a găsit dezvoltarea ulterioară în lucrările lui Hhomyakov, Solovyov, prinții Trubetskoy și alți filozofi ruși.

Doctrina Trinității și consubstanțialitatea a fost dezvoltată pe baza metafizicii de către Florensky și Bulgakov. Am folosit această învățătură nu numai în scopul metafizicii, ci și în scopul oxigenologiei.

Prin dezvoltarea doctrinei cunoașterii metalogice ca a

Florensky, Bulgakov și Berdyaev au fost implicați în mod special în adăugarea naturală la logic. Este prezentată în detaliu și în mod convingător în cartea lui Frank „Subiectul cunoașterii”. Interesul pentru principiile metalogice ale existenței în filosofia religioasă rusă este strâns combinat cu cerința de concretețe și integritate a existenței.

Ideile lui Kireyevsky nu au murit odată cu moartea fondatorului lor. În prezent, ca și înainte, ele reprezintă programul filosofiei ruse, iar faptul că diverse părți ale programului lui Kireevsky au fost realizate de mulți filozofi ruși, care de multe ori nici măcar nu erau familiarizați cu lucrările sale, vorbește despre existența unui supra-uimitor. unitatea empirică a națiunii și faptul că acel Kireyevsky a fost un adevărat exponent al esenței celei mai intime a spiritului rus. De aceea am acordat atât de multă atenție prezentării principiilor de bază ale viziunii sale asupra lumii1.

2. A. S. HOMIAKOV

Succesorul imediat al lui Kireyevsky în domeniul filozofiei a fost Alexey Stepanovici Homiakov, cea mai remarcabilă personalitate dintre slavofili. S-a născut la 1 mai 1804 și a murit de holeră la 23 septembrie 1860. Ca și Kireyevsky. Homiakov aparținea clasei nobililor proprietari de pământ1. Mama lui, Maria Alekseevna, a fost Kireyevskaya prin naștere. Homiakov a spus că mamei sale îi datorează loialitatea sa neclintită față de Biserica Ortodoxă și credința în spiritul național rus. Mama lui Homiakov avea un caracter puternic. Când soțul ei a pierdut mai mult de un milion de ruble la cărți într-un club englez din Moscova, ea a preluat controlul asupra moșiilor și a returnat toată averea familiei. Pentru a comemora eliberarea Rusiei de sub Napoleon în 1812, ea a construit o biserică cu propriile ei economii. Aceasta a fost o manifestare a patriotismului ei. 12

1 Despre Kireevsky, vezi V. Leskovsky, Kireevsky, 1899; A. Kouge, La philosophie et le probleme national en Russie au debut du XIX siede, aris, 1929 (A. Koy p, Filosofia și problema națională în Rusia la începutul secolului al XIX-lea, Paris, 1929); I. S t aproximativ 1 sa cu h, LV. Kireyevsky, Leben und eltanschauung, Breslau, 1934 (I. Smol i h, I. V. Kireyevsky, Viața și viziunea asupra lumii, Breslau, 1934); A. S aats, I. Kireyevsky, Paris, 1937 (A. K aa ts, I. Kireyevsky, Paris, 1937); N. Dorn, ι. Kireyevsky, Paris, .1938 (H. Dorn, I. Kireyevsky, Paris, 1938).

2 Până în anii 60, până la marile reforme ale lui Alexandru al II-lea, cultura rusă era reprezentată în principal de oameni din clasa nobililor proprietari de pământ.

Chiar și când era băiat, Homiakov era profund religios. La vârsta de șapte ani a fost adus la Sankt Petersburg. A găsit acest oraș păgân și a decis să fie martir pentru credința ortodoxă de acolo. Aproape în același timp, Hhomyakov a luat lecții de latină de la starețul francez Boivin (Boivin). Găsind o greșeală de tipar într-o bula papală, el și-a

întrebat profesorul: „Cum poți să crezi în infailibilitatea papei?” Homiakov a fost un susținător pasionat al eliberării slavilor și nu a încetat să viseze la răscoala lor împotriva turcilor. La vârsta de șaptesprezece ani, a fugit de acasă pentru a lua parte la lupta greacă pentru independență, dar a fost reținut în vecinătatea Moscovei.

Homiakov a studiat la Universitatea din Moscova, absolvind departamentul de fizică și matematică în 1822. Din 1823 până în 1825, Homiakov a servit într-un regiment de cavalerie. Iată ce a scris comandantul său după moartea lui Homiakov: „...educația lui a fost uimitor de excelentă. Ce direcție sublimă a avut poezia lui. Nu a fost purtat de direcția secolului către poezia senzuală. Totul la el este moral, spiritual, sublim. A călărit perfect, după toate regulile școlii de călărie. A sărit peste obstacole la fel de înalte ca un bărbat. A luptat excelent pe espadrone. El poseda puterea de voință nu ca un tânăr, ci ca un bărbat, condimentat de experiență. El împlinea cu strictețe toate posturile după statutele Bisericii Ortodoxe, iar în zilele de sărbătoare și duminică asista la toate slujbele. La acea vreme exista încă un număr semnificativ de liber gânditori, deiști și mulți batjocoreau punerea în aplicare a statutelor Bisericii, susținând că acestea au fost stabilite pentru mulțime. Dar Hhomyakov a inspirat o asemenea dragoste și respect pentru sine, încât nimeni nu și-a permis să-și atingă convingerile. Cu toate acestea, era cu mult peste sentimentul meschin de rușine falsă, iar batjocura patetică nu l-ar fi deranjat. Homiakov nu și-a permis să poarte haine din pânză fină în afara serviciului, chiar și acasă, și a respins permisiunea de a purta cuirase de tablă în loc de cele de fier, cântărind jumătate de kilogram, în ciuda staturii sale mici și a constituției aparent slabe. În ceea ce privește răbdarea și durerea fizică îndurată, el poseda calități extrem de spartane.”1

În 1825, Homiakov s-a pensionat și a plecat în străinătate la Paris. Acolo a studiat pictura și a scris tragedia „Ermak” (Ermak este un căpetenie cazac care a cucerit Siberia în 1582).

1 Vezi articolul contelui Osten-Sacken din almanahul „Dimineața”, 1866; A. Zatsit-nevich, A. S. Homiakov, I, 101.

Homiakov a vizitat Italia, Elveția și ținuturile slavilor occidentali din Austria. În 1828, s-a înrolat în regimentul de husari și a luat parte la războiul ruso-turc. În timpul războiului, Homiakov a văzut cu ochii săi viața poporului bulgar. Potrivit colegilor ofițeri, Hhomyakov era remarcat pentru „curajul său rece și curajos”. Este de remarcat faptul că în luptă a ridicat doar sabia, dar nu a lovit niciodată inamicii care fugeau.

Când războiul s-a încheiat, Homiakov s-a retras din nou și s-a apucat de agricultură pe moșiile sale. Iarna locuia la Moscova. În 1847, împreună cu familia Homiakov, a făcut o călătorie în Germania și Boemia. La Berlin s-a întâlnit cu Schelling și Neander, căutând să clarifice personal interpretarea lor despre creștinism. Dar, potrivit lui Homiakov, aceste întâlniri sunt pentru el. nu au dat nimic. La

Praga, a primit o mare satisfacție de la întâlnirea cu oamenii de știință cehi Hanka și Shafarik.

Moștenirea literară a lui Homiakov constă în principal din poezii, tragedii, articole politice și religios-filosofice. El și-a dedicat ultimii douăzeci de ani ai vieții lucrării la o carte mare despre istoria filosofiei - „Gânduri asupra întrebărilor de istorie generală”1.

Prietenii lui Hhomyakov au numit în glumă această carte „Semiramis”. Gogol, care a văzut numele lui Semiramis în manuscris, a lansat un zvon că întreaga lucrare i-a fost dedicată.

Principalele articole filozofice și teologice ale lui Homiakov: „Experiența unei prezentări catehetice a doctrinei Bisericii” (anii 40, publicat după moartea autorului, în 1864); trei pamflete - „Câteva cuvinte de la un creștin ortodox despre religiile occidentale” (privind broșura domnului Laurency) 1853, „Câteva cuvinte de la un creștin ortodox despre credințele occidentale despre o scrisoare a arhiepiscopului Parisului” (1855), „A încă câteva cuvinte de la un creștin ortodox despre confesiunile occidentale în legătură cu diferite scrieri latine și protestante despre obiectele de credință” (1858) - au fost publicate, respectiv, în 1853 la Paris și, respectiv, în 1855 și 1858. în Leipzig. Pamfletele au fost publicate sub pseudonimul „Ignotus”. Publicarea lucrărilor de mai sus în Rusia a fost permisă abia în 1879, deși însuși împăratul Nicolae I a citit și a aprobat primul pamflet.

Hhomyakov era un om cu talente versatile. Rus-

A. S. Homiakov. Lucrări complete, în 8 volume.

Istoricul rus M. Pogodin, comparându-l cu Pico Mirandola, spunea că Homiakov putea purta dispute deomni recibili1. A studiat teologia, filozofia, istorie și lingvistică și a alcătuit un dicționar de cuvinte similare ruse și sanscrite). Hhomyakov s-a angajat cu succes în agricultură și a avut o serie de alte talente practice. De exemplu, a inventat un motor cu abur, l-a trimis la o expoziție din Londra și a primit un brevet. Motorul, pe care Khomyakov l-a numit „tăcut”, nu și-a respectat numele și s-a dovedit a fi „ciudat de scârțâit” la pornire. O altă invenție a lui Hhomyakov a fost o armă pentru a trage în ținte cu rază lungă de acțiune. Hhomyakov a fost un expert excelent și un mare iubitor de cai și câini.

Spre deosebire de Kireevsky, Homiakov a fost un dezbatetor pasionat. Deținând un excelent dar de vorbire, cunoștințe enorme și o memorie strălucită, nu avea egal în dezbatere. Într-o dispută teologică cu Kireevsky, Homiakov s-a referit la acel fragment din scrierile Sf. Chiril al Ierusalimului, pe care l-a citit acum cincisprezece ani în biblioteca mănăstirii Lavrei Treimii și care nu se găsea nicăieri altundeva. Kireevsky a pus la îndoială acuratețea citatului și a spus în glumă: „Îți place să dai citate care nu pot fi clarificate”.

Homiakov a răspuns că acest citat se găsește la pagina 12 sau 13 în mijlocul foii. Citatul a fost clarificat mai târziu - și Homiakov s-a dovedit a avea dreptate[1] [2].

Homiakov purta barbă și s-a îmbrăcat în vechea haină rusească. Prin aceasta, a vrut să-și sublinieze dragostea pentru tot ce este rusesc.

Kireevsky și Khomyakov au fost susținători ai ideii de concretețe și integritate a realității. În două articole despre Kireyevsky, Hhomyakov subscrie pe deplin la opinia acestuia din urmă despre natura formală, uscată și raționalistă a culturii europene și, ca și Kireyevsky, susține că cultura rusă a fost adusă la viață de idealurile raționalității și integrității (I, 199).

Homiakov a văzut filozofia lui Hegel ca punct culminant al raționalismului. În opinia sa, Hegel a acceptat „legile înțelegerii ca fiind legea întregului spirit” (I, 295). Cu el, spune Homiakov, „formula unui fapt este recunoscută ca cauză”. Hegel credea că „Pământul se învârte în jurul soarelui

1 Despre toate lucrurile accesibile cunoașterii.

2 Dat de V. Zavitnevich (A. 3 a Vitnev ich. A. S. Homiakov, (1.6).

nu ca urmare a luptei forţelor opuse, ci ca urmare a formulei elipsei...” (I, 37, 144, 267, 295). Hegel se străduiește să derive totul din dezvoltarea gândirii, adică din legile gândirii, uitând că „conceptul este ceea ce se înțelege la înțelegător” (I, 295), dar realitatea rămâne la înțelegător; afirmă polul pozitiv, transformând obiectul în negație. Pe de altă parte, dimpotrivă, în dezvoltarea gândirii, obiectul precede logic conceptul. Prin urmare, legile înțelegerii nu pot fi luate drept „legea întregului spirit”[1] (I, 295).

Pentru a recunoaște fenomenele în realitatea lor vitală, subiectul trebuie să depășească el însuși și să fie transportat în ele „prin puterea morală a iubirii sincere”. Astfel, extinzându-și viața printr-o altă viață, dobândește cunoștințe vii, nu desprinse de realitate, ci impregnate de aceasta. Fiind „internă” și „imediată”, cunoașterea vie diferă la fel de mult de cunoașterea abstractă (de rațiune) pe cât se deosebește senzația reală de lumină de către o persoană văzătoare de cunoașterea legilor luminii de către o persoană născută orb (I, 279). .

„Adevărul viu” și mai ales adevărul lui Dumnezeu nu se încadrează în limitele înțelegerii logice, care este doar un tip de proces cognitiv uman (P, 257). Ele sunt obiectul credinței (nu în sensul certitudinii subiective, ci în sensul dat imediat) (I, 279, 282). Credința nu contrazice înțelegerea, în ciuda naturii sale metalogice (P, 247).

Desigur, este necesar ca „bogăția nesfârșită de date dobândită prin clarviziunea credinței să fie analizată de rațiune” (I, 282).

Numai acolo unde se realizează armonia credinței și rațiunii există „rațiune deplină” (I, 279, 327). Prin cuvântul „credință”, Hhomyakov înseamnă în mod evident intuiție, adică capacitatea de a înțelege direct evenimentele din viața reală.

1 La fel ca mulți alți filozofi, Hhomyakov a interpretat incorect sistemul lui Hegel ca un sistem de panlogism abstract [vezi articol de N. Lo ss ky, Hegel ais Intuitivist, Blatter fur Deutsche Philosophie, IX, 1935 (H. Lo ss ky, Hegel as an intuitivist. „Notes on German Philosophy”, noiembrie 1935).

De fapt, filosofia lui Hegel este un sistem de ideal-realism concret (vezi cartea lui I. A. Ilyin, Filosofia lui Hegel ca doctrină a concretizării lui Dumnezeu și a omului, 1917). Cu toate acestea, terminologia lui Hegel arată că el nu și-a imaginat suficient entități concrete și, prin urmare, a subestimat aspecte ale realității precum forța, existența personală individuală supra-temporală etc.

nicio realitate, lucruri în sine. Înainte de el, cuvântul „credință” a fost folosit în acest sens în filosofia germană a lui Jacobi și, ulterior, în rusă - de Vladimir Solovyov.

Cunoașterea vie ne oferă cunoașterea a ceea ce se află la baza existenței - cunoașterea puterii. În stadiul cel mai de jos al realității, forța se manifestă sub forma unor procese materiale, la cel mai înalt - în lumea spirituală - este liberul arbitru combinat cu mintea. Forța nu poate fi înțeleasă de rațiune, deoarece nu este un obiect. Forța aparține „domeniului pre-obiectiv”. Cu alte cuvinte, este un principiu metalogic (I, 276, 325, 347).

Omul este o ființă limitată, înzestrată cu voință rațională și libertate morală. Această libertate înseamnă libertatea de a alege între iubirea de Dumnezeu și egoism, cu alte cuvinte, între dreptate și păcat. Această alegere determină relația finală a minții limitate cu prima sa cauză eternă - Dumnezeu.

Cu toate acestea, întreaga lume a minților finite, tot ceea ce este creat, se află într-o stare de păcat real sau potențial și numai absența ispitei sau a milei lui Dumnezeu îi salvează pe toți de păcat. Întrucât cel creat este păcătos, el este supus legii. Dar Dumnezeu s-a coborât la creat și i-a arătat calea libertății și a mântuirii de păcat. El a intrat în istorie ca un om-Dumnezeu și a devenit „un om întrupat în Hristos, care, totuși, a înțeles prin singura putere a voinței sale omenești plinătatea veridicității divine”. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu-omul Isus Hristos este judecătorul suprem al ceea ce a fost creat în păcat, purtătorul „neprihănirii Tatălui Etern”. De aceea, trezește într-o persoană o conștiință deplină a vinovăției sale. În același timp, el este și iubirea nesfârșită a tatălui său. „El se unește cu oricine nu-L respinge” (P, 216), oricine apelează la ajutorul lui și iubește adevărul său. Acest adevăr este conținut în trupul său - biserica.

Aceste prevederi de bază conțin germenul unui sistem metafizic, care a fost dezvoltat ulterior în detaliu în filozofia rusă.

Homiakov a indicat doar principiile de bază ale acestui sistem, dar, bazându-se pe ele, este ușor de înțeles esența acelor învățături despre biserică care constituie partea cea mai valoroasă a gândirii sale teologice și filozofice. El a dezvoltat conceptul de biserică ca un întreg cu adevărat organic, ca un trup, al cărui cap este Iisus Hristos. Cei care Îl iubesc pe Hristos și adevărul divin aparțin lui Hristos și Bibliotecii st-7 n dd „Runiversul”

sunt reînnoiți ca mădulare ale trupului lui Hristos. În biserică ei găsesc o viață nouă, mai plină și mai perfectă decât ceea ce ar fi găsit în afara ei. Pentru a înțelege acest lucru, ar trebui să ne amintim că biserica este un întreg organic, spiritualizat de însuși Domnul nostru. „Un grăunte de nisip într-adevăr nu primește o ființă nouă din grămada în care întâmplărea l-a aruncat.” „Dar fiecare particulă de materie, asimilată de un corp viu, devine parte integrantă a organismului său și primește ea însăși de la el un nou sens și o nouă viață: așa este omul în Biserică, în Trupul lui Hristos, a cărui bază organică este iubire” (II, 115). Hristos mântuiește omenirea nu numai printr-o jertfă ispășitoare, ci și prin primirea în trupul său pe păcătosul care îl iubește. El dizolvă păcătosul în sine și îi permite să-și împărtășească desăvârșirea.

Întrucât toți credincioșii împreună Îl iubesc pe Hristos ca purtător al adevărului și al dreptății desăvârșite, biserica nu este doar o unitate a multor oameni, ci și o unitate în care fiecare persoană își păstrează libertatea. Acest lucru este posibil doar dacă o astfel de unitate se bazează pe iubire altruistă, dezinteresată. Cei care îl iubesc pe Hristos și biserica Sa renunță la orice deșertăciune și mândrie personală și dobândesc un discernământ inteligent al credinței care dezvăluie sensul marilor adevăruri ale revelației.

O condiție necesară pentru înțelegerea adevărurilor de credință este unitatea cu biserica pe baza iubirii, deoarece adevărul deplin aparține întregii biserici în ansamblu, „... ignoranța este soarta inevitabil a fiecărei persoane în parte, la fel ca păcatul” ; „...plinătatea înțelegerii, precum și sfințenia imaculată, aparțin numai unității tuturor membrilor Bisericii” (II, 59). Homiakov a ajuns la o concluzie atât de paradoxală, dar totuși corectă. Prin iubirea inimii trebuie să aducem la ființă plinătatea adevărului și a neprihănirii lui Hristos și a bisericii, iar atunci ochii ni se vor deschide și vom avea o minte în plinătatea ei, cuprinzând principiile supra-raționale și legătura lor. cu aspectele raţionale ale existenţei.

Libertatea credinciosului este păstrată pentru că în biserică omul se află „pe sine, dar pe sine nu în neputința singurătății sale duhovnicești, ci în tăria unității sale spirituale, sincere, cu frații săi, cu Mântuitorul său. El se regăsește în desăvârșirea ei sau, mai precis, găsește în ea ceea ce este perfect în sine — inspirația divină, evaporându-se constant în impuritatea grosolană a existenței personale individuale.

Această curăţire se realizează prin puterea invincibilă a iubirii reciproce a creştinilor în Isus Hristos, căci această iubire este Duhul lui Dumnezeu” (II, 114, 115).

Principiul de bază al bisericii nu este supunerea față de autoritatea externă, ci conciliaritatea. Conciliaritatea este unitatea liberă a temeliilor bisericii în ceea ce privește înțelegerea lor comună a adevărului și căutarea lor comună a căii către mântuire, unitate bazată pe dragostea unanimă pentru Hristos și neprihănirea divină (II, 59, 192; I, 83). „Creștinismul nu este altceva decât libertatea în Hristos” (II, 198).

Cel care iubește adevărul lui Dumnezeu și găsește acest adevăr în Hristos și biserica lui îl acceptă liber și cu bucurie. Aceasta este ceea ce creează unitatea. „Dumnezeu este libertate pentru toate ființele pure; El este legea omului neregenerat; El este o necesitate numai pentru demoni” (219).

Din aceasta este clar de ce adevărata noastră unitate cu biserica gravitează spre libertate. „În chestiuni de credință, unitatea forțată este o minciună, iar ascultarea forțată este moartea” (II, 199).

Principiul conciliarității înseamnă că nici patriarhul, care are puterea supremă, nici clerul, nici măcar sinodul ecumenic nu sunt purtătorii absoluti ai adevărului. Doar biserica în ansamblu este un astfel de purtător de adevăr. Au fost consilii eretice, spune Homiakov, de exemplu cel care a dat naștere semi-arianismului. În exterior, nu erau aproape deloc diferite de sinoadele ecumenice. De ce au fost respinși? Doar pentru că deciziile lor nu au fost recunoscute de toți credincioșii drept vocea bisericii.

Homiakov se referă aici la mesajul patriarhilor răsăriteni către Papă Pius al IX-lea, care spune: „Papa greșește foarte mult atunci când presupune că considerăm ierarhia bisericească ca fiind gardianul dogmei. Privim lucrurile diferit. De clasa ierarhilor nu depinde fermitatea de nezdruncinat, adevărul de nezdruncinat al dogmei creştine; ea este păstrată în întregime, de către întreaga totalitate a oamenilor care alcătuiesc Biserica, care este Trupul lui Hristos” (scrisoare către Palmer, 11 octombrie 1850, II, 385).

Prin cuvântul „biserică” Hhomyakov înseamnă întotdeauna Biserica Ortodoxă. Ca trup al lui Hristos, biserica luptă spre unitate. Catolicismul și protestantismul s-au îndepărtat de principiile de bază ale bisericii nu din motive de pervertire a adevărului de către indivizi, ci din principiu. Prin urmare, Homiakov nu le aplică termenul „biserică”, ci vorbește despre romantism, papism, latinism, protestantism etc. Dar acesta nu este nici

Biblioteca „Runiverse”

nu înseamnă în niciun fel că a crezut în implementarea de către Biserica Ortodoxă a plinătății adevărului pe pământ. Homiakov a spus, de exemplu, că clerul nostru tinde spre „despotism spiritual”. El se bucură că Biserica Ortodoxă păstrează în adâncul ei adevăratul ideal, dar „în realitate”, în cuvintele sale, nu a existat niciodată un singur popor, un singur stat sau țară în lume care să pună în aplicare pe deplin principiile creștinismului (I , 212).

Homiakov dovedește cu sârguință eroarea tuturor acuzațiilor împotriva Bisericii Ortodoxe. De exemplu, el arată că Biserica Ortodoxă Rusă nu este condusă de un împărat. „Este adevărat”, spune el, „expresia cap al Bisericii locale a fost folosită în Legile Imperiului, dar în niciun caz în sensul care îi este atribuit în alte țări” (P, 351). Împăratul rus nu are dreptul de preoție, nu pretinde infailibilitate sau autoritate în chestiuni de doctrină și nu hotărăște problemele protopopiatului general al bisericii. El semnează hotărârile Sf. sinod, dar dreptul de a proclama legi și de a le pune în aplicare nu este încă dreptul de a elabora legi bisericești. Regele influențează numirea episcopilor și a membrilor sinodului. Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că o astfel de dependență a bisericii de puterea seculară este adesea întâlnită în multe țări catolice. În unele țări protestante este și mai semnificativ (P, 36-38, 208).

Homiakov a văzut Ortodoxia ca fiind singura biserică adevărată, dar nu era în niciun caz un fanatic. El nu a înțeles extra ecclesiam nulla salus (nu există mântuire în afara bisericii) în sensul că un catolic, protestant, evreu, budist și așa mai departe sunt sortiți osândirii.

„Legăturile ascunse care leagă Biserica pământească cu restul umanității nu ne sunt deschise; Prin urmare, nu avem nici dreptul, nici dorința să ne asumăm o condamnare strictă a oricui se află în afara Bisericii vizibile, mai ales că o astfel de presupunere ar fi contrară milei divine” (nr. 220). „Știm că, mărturisind un singur botez ca început al tuturor sacramentelor, nu le respingem pe altele; căci, crezând în Biserică, împreună mărturisim cele șapte sacramente, adică botezul, euharistia, hirotonirea, confirmarea, căsătoria, pocăința, ungerea. Există multe alte sacramente; căci orice faptă săvârșită cu credință, dragoste și nădejde este inspirată în om de duhul lui Dumnezeu și cheamă harul nevăzut al lui Dumnezeu” (P, 14). Iubitor

adevărul și dreptatea, apărarea celor slabi de cei puternici, lupta împotriva nedreptății, torturii și sclaviei nu sunt creștini în sensul deplin al cuvântului. Cel care face tot ce-i stă în putință pentru a îmbunătăți viața oamenilor muncitori și pentru a lumina viețile claselor care trag jugul sărăciei, pe care încă nu-i putem face pe deplin fericiți, este doar parțial creștin. „Știm cu fermitate că în afară de Hristos și fără dragoste pentru Hristos, o persoană nu poate fi mântuită; dar în acest caz ceea ce se înțelege nu este apariția istorică a lui Hristos, așa cum ne-a spus Însuși Domnul”1 (II, 228). „Hristos nu este doar un fapt, El este legea, El este o idee realizată și, prin urmare, alții, conform definițiilor Providenței, nu au auzit niciodată de Cel Drept care a suferit în Iudeea, în realitate se

închină la esența Mântuitorului nostru. , deși nu-L poate numi, nu-L poate binecuvânta Numele Divin. Nu este Hristos cel care iubește adevărul? Nu este ucenicul Său, fără să știe, cel a cărui inimă este deschisă la compasiune și iubire?” „În sfârșit, nu toate sectele creștine conțin în adâncul lor oameni care, în ciuda erorilor învățăturilor lor (în mare parte ereditare), cu gândurile, cuvintele, faptele și cu toată viața, îl cinstesc pe Cel care a murit pentru frati criminali? Toți, de la idolatra până la sectar, sunt mai mult sau mai puțin cufundați în întuneric; dar toată lumea vede în întuneric niște raze pâlpâitoare de lumină veșnică, ajungând la ele în felurite feluri” (II, 229-230).

În critica sa la adresa Bisericii Romano-Catolice și a protestantismului, Homiakov folosește ca punct de plecare principiul conciliarității, sau comunității, și anume o combinație de unitate și libertate, bazată pe dragostea față de Dumnezeu și adevărul său și pe iubirea reciprocă față de toți cei care îl iubesc pe Dumnezeu. . În catolicism, Homiakov găsește unitatea fără libertate, iar în protestantism, libertatea fără unitate. În aceste religii și-au găsit realizarea numai unitatea exterioară și libertatea exterioară. Formalismul juridic și raționalismul logic al Bisericii Romano-Catolice și-au avut rădăcinile în statul roman. Aceste trăsături s-au dezvoltat în ea mai puternic decât oricând atunci când Biserica Apuseană, fără acordul Bisericii Răsăritene, a introdus cuvântul ilioque2 (și de la fiu) în Crezul Nisa-Constantinograd. O astfel de schimbare arbitrară a crezului este

„Prin contrastul păcatului împotriva Fiului Omului cu păcatul împotriva Duhului Sfânt” (II, 229).

un indicator al mândriei și lipsei de dragoste pentru unanimitatea în credință.

Pentru ca biserica să nu vadă erezie în asta, romanismul a fost nevoit să atribuie Episcopului Romei infailibilitate absolută. În acest fel, catolicismul s-a desprins de biserică în ansamblu și a devenit o organizație bazată pe puterea externă. Unitatea sa este asemănătoare unității statului: nu este supra-rațională, ci raționalistă și are un caracter administrativ-formal. Raționalismul a condus la doctrina suprarogației, stabilind un echilibru între îndatoririle și virtuțile lui Dumnezeu și ale omului, cântărind păcatele și rugăciunile, ofensele și ispășirea în cântar. A aprobat ideea transferului de datorii sau credit de la o persoană la alta și a legalizat schimbul de merite recunoscute. Pe scurt, raționalismul a introdus în sanctuarul credinței mecanismul unei instituții bancare. Romano-catolicismul a raționalizat chiar și sacramentul sacramentului: interpretează activitatea spirituală ca fiind pur materială și astfel diminuează sfințenia sacramentului, încât devine în înțelegerea sa un fel de miracol atomist. Biserica Ortodoxă nu are o teorie metafizică a transsubstanțiării: nu are nevoie de această teorie. Hristos este stăpânitorul elementelor; stă în puterea Lui să facă „totul, fără să-și

schimbe măcar substanța fizică”, să devină trupul său (II, 134). „Trupul lui Hristos în Euharistie nu este trup fizic.”

Raționalismul catolicismului, care a stabilit unitatea fără libertate, a dat naștere unei alte forme de raționalism ca reacție la situația existentă – protestantismul, care realizează libertatea fără unitate. Biblia, ea însăși o carte fără viață, interpretată subiectiv de fiecare credincios în parte, stă la baza vieții religioase a protestanților. „Tocmai din acest motiv, protestanții nu au acea pace, acea încredere neîndoielnică în posesia Cuvântului lui Dumnezeu, care este dată numai prin credință” (II, 204). Ei acordă prea multă importanță studiului istoric al Sf. scripturi. Dacă Romans a fost scris de Pavel sau de oricine altcineva este o întrebare vitală pentru protestanți! Aceasta înseamnă că protestanții privesc Sf. Scriptura ca autoritate infailibilă și în același timp o autoritate exterioară credinciosului.

Biserica Ortodoxă are o vedere diferită asupra Sf. scriptura "Sf. Scriptura se referă la om așa cum orice alt subiect se referă la înțelegerea subiectivă. Pentru Biserică, unități

organică și rezonabilă, această relație este o relație internă, cu alte cuvinte: relația unui obiect cu subiectul pentru care obiectul servește ca expresie, relația unui cuvânt uman cu persoana care l-a rostit. O astfel de atitudine plasează obiectul dincolo și deasupra oricărei îndoieli” (II, 198). „Să se poată demonstra astăzi că Epistola către Romani nu aparține Ap. Pavel; Biserica spunea: „Este de la Mine”, iar a doua zi acest mesaj avea să fie citit, ca înainte, cu voce tare în toate Bisericile, iar creștinii, ca și înainte, îl ascultau în liniștea veselă a credinței; căci ştim a cui numai mărturia este de necontestat pentru noi” (II, 197, 198).

Homiakov consideră refuzul protestanților de a se ruga pentru morți, negarea cultului sfinților și disprețul pentru buna structură a bisericii ca o expresie a raționalismului utilitarist, care nu vede integritatea organică a bisericii vizibile și invizibile.

Deficiențele Bisericii romane și ale protestantismului, potrivit lui Hhomyakov, au aceeași sursă psihologică - frica. Unii le este frică să nu piardă unitatea bisericii, altora le este frică să nu-și piardă libertatea. Dar atât aceștia, cât și alții gândesc la lucrurile cerești într-un mod pământesc. Catolicii cred că erezia va triumfa dacă nu există o autoritate centrală care să decidă problemele dogmatice.

Protestanții au o altă părere. Ei cred că, dacă toată lumea este forțată să fie de acord cu opiniile altora, va avea loc sclavia intelectuală.

Homiakov descrie divergența celor trei credințe creștine după cum urmează:

„Trei voci se aud mai tare decât altele în Europa: „Ascultați și credeți decretele mele”, spune Roma.

„Fii liber și încearcă să-ți creezi un fel de credință”, asta spune protestantismul.

Și Biserica le strigă pe ai ei: „Să ne iubim unii pe alții, ca să mărturisim într-un gând pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt”.

Hhomyakov subliniază importanța unității inextricabile a iubirii și libertății. Acesta este ceea ce este deosebit de valoros în lucrările sale religioase și filozofice. Creștinismul este o religie a iubirii și, din această cauză, presupune libertate. Este clar pentru cei care au înțeles particularitățile vieții bisericești că dogmele bisericii sunt inviolabile. Cu toate acestea, în domeniul „opiniilor”, Hhomyakov caută liber noi căi. „Îmi permit”, scrie el într-o scrisoare către Aksakov, „să nu fiu de acord cu multe

cazuri cu așa-zisa părere a Bisericii” (II, 328). Prin urmare, nu este surprinzător că la scurt timp după moartea lui Homiakov, ziarul reacționar Moskovskie Vedomosti l-a numit profesor de erezie.

Părerile lui Homiakov asupra dezvoltării istorice a societății umane și a vieții sociale sunt indisolubil legate de filosofia sa religioasă. În „Gânduri asupra problemelor de istorie generală” („Semiramis”), Homiakov reduce întregul proces istoric la lupta a două principii — Arian și Kușițki. Principiul arian înseamnă închinarea spirituală a „spiritului creativ liber”, iar principiul Kushitsky (al cărui loc de naștere este Etiopia) înseamnă subordonarea materiei, „necesitatea organică, determinându-și rezultatele prin legi logice inevitabile”. Principiul arian în religie este un monoteism maiestuos, a cărui manifestare cea mai înaltă este creștinismul. Principiul Kuschitz în religie este panteismul cu absența unei zeități specifice în sens moral. Lupta acestor două principii în istorie este lupta dintre libertate și necesitate.

Implementarea idealurilor creștinismului în procesul de dezvoltare istorică a Europei de Vest a fost întârziată din cauza distorsiunii lor raționaliste și a aroganței mândre a popoarelor sale. Rusia a acceptat creștinismul din Bizanț în „puritatea și integritatea” sa, eliberată de raționalismul unilateral. Smerenia poporului rus, evlavia și dragostea lui pentru idealurile sfințeniei, înclinația spre organizarea socială sub forma unei comunități sătești sau artel, bazată pe obligația de asistență reciprocă - toate acestea dau motive să credem că Rusia va merge. mai departe decât Europa în chestiuni de realizare a justiției sociale și, în special, va găsi o modalitate de a reconcilia interesele capitalului și ale muncii.

Homiakov a acordat cea mai mare importanță comunității satelor rusești, lumii cu adunările sale care luau decizii unanime și dreptății sale tradiționale în conformitate cu obiceiurile, conștiința și adevărul interior.

În industria rusă, artelul corespunde comunității. În Codul de legi, un artel este definit ca fiind o companie bazată pe principiul cheltuielilor comune și al răspunderii comune pentru producerea muncii sau desfășurarea comerțului prin munca personală a membrilor săi (X, 1). Adeptul lui Hhomyakov, Samarin, crede că social și comunal

viața Rusiei antice a fost întruchiparea principiului conciliarității.

Homiakov spune că regimul aristocratic al popoarelor războinice este străin de slavi, care constituie o națiune agricolă. Noi, spune el, vom rămâne mereu democrați care apără idealurile umanității. Fiecare națiune să trăiască în pace și să se dezvolte independent. Mai presus de toate, Homiakov ura sclavia. Potrivit lui, imoralitatea este principalul rău al sclaviei. Un proprietar de sclav este întotdeauna mai imoral decât un sclav: un creștin poate fi sclav, dar nu ar trebui să fie proprietar de sclav. Aici Hhomiakov vorbește și despre iobăgie, insistând asupra necesității desființării acesteia (iobăgie a fost desființată în 1861).

Spre deosebire de Kireevsky și K. Aksakov, Homiakov nu trece peste viciile vieții rusești, ci le critică cu cruzime. La începutul campaniei din Crimeea din 1854-1855. (împotriva Turciei, Franței și Angliei) cu pasiunea și inspirația unui profet, a condamnat ordinea Rusiei contemporane (înainte de reformele lui Alexandru al II-lea) și a chemat-o la pocăință.

Europa de Vest nu a putut întruchipa idealul creștin al întregii vieți, deoarece supraestima modul logic de cunoaștere și raționalitatea. Rusia nu a reușit încă să realizeze acest ideal din cauza faptului că adevărul complet și cuprinzător în esența sa se dezvoltă lent și, de asemenea, pentru că poporul rus acordă prea puțină atenție dezvoltării unei metode logice de cunoaștere, care ar trebui să fie combinată cu înțelegerea superlogică a realității. Cu toate acestea, Homiakov credea în marea misiune a poporului rus. Această misiune va fi îndeplinită atunci când poporul rus își va manifesta pe deplin toate puterile spirituale și va recunoaște principiile care stau la baza Ortodoxiei. Rusia este chemată, în cuvintele sale, să devină în centrul activităților civilizației mondiale. Istoria îi dă acest drept, deoarece principiile după care se ghidează sunt caracterizate de completitudine și versatilitate. Acest drept este acordat numai statului ai cărui cetăţeni au responsabilităţi speciale. Rusia se străduiește să nu fie cea mai bogată sau mai puternică țară, ci să devină „cea mai creștină dintre toate societățile umane”.

În ciuda faptului că Hhomyakov și Kireevsky sunt critici

a aparținut Europei de Vest, a rămas pentru ei un tezaur de valori spirituale. Într-una dintre poeziile sale, Homiakov vorbește despre

Europa de Vest ca fiind „țara miracolelor sfinte”. A iubit în special Anglia. Homiakov credea că principalul avantaj al vieții sociale și politice a acestei țări constă în echilibrul corect care se menține între liberalism și conservatorism. Conservatorii sunt susținători ai forței organice a vieții naționale, dezvoltându-se pe baza surselor originale, în timp ce liberalii sunt susținători ai forței personale, individuale, a rațiunii analitice, critice. Echilibrul acestor două forțe în Anglia nu a fost niciodată perturbat, deoarece, potrivit lui Homiakov, fiecare liberal, fiind englez, este în același timp într-o oarecare măsură un conservator. În Anglia, ca și în Rusia, oamenii aderă la religia lor și pun la îndoială gândirea analitică. Dar scepticismul protestant subminează echilibrul dintre forțele organice și cele analitice, ceea ce reprezintă o amenințare pentru viitorul Angliei. În Rusia, echilibrul dintre astfel de forțe a fost bulversat de reformele nesăbuite ale lui Petru cel Mare.

Homiakov avea o dragoste sinceră pentru alte popoare slave. El credea că au o dorință inerentă de organizare socială și democratică. Homiakov spera că toți slavii eliberați cu ajutorul rusului vor forma o uniune de neîntrerupt.

Cele mai valoroase și roditoare gânduri ale lui Homiakov sunt cuprinse în învățătura sa despre conciliaritate. Conciliaritatea înseamnă combinația dintre libertate și unitate a multor oameni bazată pe dragostea lor comună pentru aceleași valori absolute. Această idee poate fi folosită pentru a rezolva multe probleme dificile din viața socială. Homiakov a arătat că este aplicabilă atât bisericii, cât și comunității. Analizând esența creștinismului, el a evidențiat legătura inextricabilă dintre iubire și libertate pe care o găsim în creștinism. Fiind o religie a iubirii, creștinismul este așadar și o religie a libertății.

Pentru a înțelege pe deplin ideea de a combina iubirea și libertatea, este necesar un sistem de metafizică dezvoltat cuprinzător - o teorie despre structura ontologică a individului și a lumii, idealul suprem, legătura dintre Dumnezeu și lume etc.

Homiakov nu și-a dezvoltat niciodată teoriile. Au fost dezvoltate

mult mai târziu de Vladimir Solovyov, care ar trebui să fie considerat primul gânditor rus care a creat un sistem filozofic original[1].

3. K. S. AKSAKOV, Y. F. SAMARIN

În urma prezentării teoriilor filozofice ale lui Kireevsky și Hhomyakov, ar trebui spuse câteva cuvinte despre K. S. Aksakov și Yu. F. Samarin pentru a oferi o idee despre opiniile politice ale generației mai vechi de slavofili.

Konstantin Aksakov, fiul lui Serghei Timofeevici Aksakov, autorul celebrei „Cronici de familie”, s-a născut la 29 martie 1817 și a murit la 7 decembrie 1860. Aksakov și-a petrecut primii nouă ani ai vieții pe

proprietatea familiei descrisă în „Cronica” numită Bagrovo. Din 1826, Aksakov a trăit aproape tot timpul la Moscova cu părinții săi, pe care i-a iubit foarte mult, în special pe tatăl său. Din 1832 până în 1835, Aksakov a fost student la Facultatea de Filologie a Universității din Moscova. Din 1833 până în 1840 a fost membru al cercului lui Stankevich, care a pus bazele așa-numitei mișcări „occidentali”. Aksakov a fost puternic influențat de Stankevici și Belinsky și a studiat cu entuziasm filozofia germană, în special Hegel. După moartea lui Stankevici (1840), membrii cercului au început să critice aspru situația existentă în Rusia. Aksakov a devenit aproape de Hhomyakov, Kireevsky și Samarin, care îi erau apropiați în spirit, și s-a rupt de Belinsky. Aksakov avea un temperament fierbinte, era sincer și devotat în mod fanatic ideilor sale. Într-o zi, i-a spus lui Belinsky că nu mai poate să-l viziteze din cauza diferențelor de opinii. Despărțirea i-a rănit pe amândoi. S-au sărutat și s-au despărțit pentru totdeauna cu lacrimi în ochi. Trebuie remarcat faptul că și Belinsky

1 Despre Homiakov, vezi V. Zavitnevich, A. S. Homiakov, în 2 volume, 1903 și 1913; E. Scobtsova, A. Khomiakov, Paris, V. M. S. A. Press, 1926 (E. Skobtsova, A. Homiakov, Paris, UMKA, 1926); N. Cernov, Trei profeți ruși: Homiakov, Dostoievski, Soloviev, 1937; A. Gratia them, AS Khomjakov et le mouvement Slavophile, Paris, 1939. (A. Gratia, A. S. Hhomyakov and the Slavophile movement, Paris, 1939); P. Baron, Vn Thiologien Laie ortodox russe au XIX s.: Alexis S. Khomiakov, Roma Pontif. iHstitum Orient Studiorum, 1940 (P. Baron, teolog ortodox sovietic rus în secolul al XIX-lea. Alexey, S. Homiakov, Roma); S. Bolshakov, Doctrina unității Bisericii în lucrările lui Homiakov, Londra, 1946; N. Berdyaev, A. Khomyakov (titlurile lucrărilor traduse din engleză, limbă) - Notă, editor.

a dat dovadă de intoleranță fanatică. El obișnuia să spună despre sine: „Sunt evreu din fire: nu pot fi în relații amicale cu filistenii”. Din dragoste pentru poporul rus și obiceiurile lor, Aksakov a fost primul care a purtat cizme și o cămașă rusească și și-a crescut și o barbă lungă, pe care în 1848 poliția i-a ordonat să o radă.

Istoricul rus S. Soloviev, care a surprins cu succes trăsăturile caracterului uman, a vorbit despre Aksakov: o creatură puternică, cu voce tare, sinceră, sinceră, talentată, dar excentrică. Aksakov era un bărbat atletic. Pogodin l-a numit pe bună dreptate peceneg (nomad al stepelor). În același timp, până la sfârșitul zilelor sale a fost ceva copilăresc și infantil în Aksakov. Nu a fost căsătorit și a locuit întotdeauna cu mama și tatăl său, pe care îi adora. Serghei Timofeevici Aksakov a murit la 30 aprilie 1859. Moartea tatălui său a avut un efect negativ asupra fiului său iubitor: tuberculoza pulmonară l-a ucis pe 7 decembrie 1860 pe insula Zante (arhipelagul grecesc).

Activitățile literare și științifice ale lui K. Aksakov sunt diverse. I-a tradus pe Schiller și Goethe, al căror umanism l-a admirat, și a scris poezii pe teme patriotice și politice (de exemplu, în apărarea libertății de exprimare). A scris lucrări precum drama „Eliberarea Moscovei în 1612”, piesa „Oleg lângă Constantinopol”, comedia „Prințul

Lupovitsky” (1856) și o serie de eseuri critice. Aksakov a studiat istoria și filologia. În 1840, și-a publicat disertația „Lomonosov în istoria literaturii ruse și a limbii ruse”. Principalele lucrări istorice ale lui Aksakov – „Moravele și obiceiurile slavilor antici în general și slavilor ruși în special” și „Eroii prințului Vladimir” – au fost scrise în 1852 și 1853, dar au fost publicate mai târziu din cauza obstacolelor cauzate de cenzură. De asemenea, trebuie remarcat faptul că articolele lui Aksakov evidențiază „principiile de bază ale istoriei Rusiei”.

În lucrările sale istorice, Aksakov îi contestă pe Evers și S. Solovyov, care au susținut că în zorii istoriei ruse unitatea socială era formată dintr-un grup de rude. În opinia sa, clanul nu trebuie identificat cu familia. Dezvoltarea clanului s-a ciocnit cu dezvoltarea familiei și a statului. Structura socială caracteristică slavilor, și mai ales rușilor, îmbină o familie foarte dezvoltată nu cu un sistem clan sau patriarhal, ci cu un sistem politic comunal bazat pe voință.

oameni. La slavii ruși, acest lucru se poate observa în modul în care s-a format statul prin chemarea varangielor și în exemplul consiliilor veche și mai târziu zemstvo.

Poporul rus, potrivit lui Aksakov, vede o diferență serioasă între țară și stat. „Țara” în înțelegerea populară înseamnă o comunitate care trăiește după legea morală internă și preferă calea păcii, urmând învățăturile lui Hristos. Doar vecinii războinici au forțat în cele din urmă poporul rus să creeze un stat. În acest scop, rușii i-au chemat pe varangi și, separând „țara” de stat, au încredințat puterea politică unui monarh ales. Statul funcționează în conformitate cu legea externă: creează reguli externe de comportament și beneficiază de constrângere. Predominanța justiției externe asupra justiției interne este caracteristică Europei de Vest, unde statul a apărut pe baza cuceririi. În Rusia, dimpotrivă, statul s-a format pe baza chemării voluntare a varangilor. De atunci, în Rusia a existat o alianță între „țară și stat”. „Țara” are o voce consultativă, puterea „opiniei publice”, dar dreptul de a lua decizii finale aparține monarhului (un exemplu este relația dintre Zemsky Sobor și țar în perioada statului Moscova). Reformele lui Petru cel Mare au perturbat această ordine ideală. Aksakov l-a lăudat la început pe Petru cel Mare ca fiind eliberatorul rușilor „de limitările naționale”, dar ulterior i-a urât reformele (vezi, de exemplu, poemul „Petru” din „Rus”, 1881), deși a continuat să rămână un adversar. a limitărilor naţionale. Aksakov credea că poporul rus este superior tuturor celorlalte popoare tocmai pentru că principiile universale și „spiritul umanității creștine” sunt cele mai dezvoltate în ele. Popoarele occidentale suferă de exclusivitatea națională sau opusul său - cosmopolitismul, adică negarea naționalității. principiu; ambele sunt gresite.

K. Aksakov a idealizat peste orice măsură istoria Rusiei. El a spus că istoria Rusiei este o „mărturisire universală” și că „poate fi citită în același mod ca și viața sfinților”. Modestia poporului rus este evidențiată de faptul că își atribuie toate victoriile și realizările

nu lor înșiși, ci voinței lui Dumnezeu. Rușii nu construiesc monumente în cinstea poporului și a marelui lor popor, ci Îl slăvesc pe Dumnezeu prin slujbe de rugăciune, procesiuni și ridicarea de biserici. Ura lui Aksakov pentru ds

Europa de Vest a fost la fel de puternică ca dragostea pentru Rusia. Kireevsky și Hhomyakov, subliniind viciile civilizației occidentale, au recunoscut în același timp meritele acesteia. Au iubit civilizația occidentală și au insistat asupra necesității de a sintetiza elemente valoroase ale spiritului occidental și rus. K. Aksakov a văzut doar părțile întunecate ale civilizației occidentale: violență, ostilitate, credință eronată (catolicism și protestantism), înclinație pentru efectele teatrale, „slăbiciune”.

Aksakov credea că bazele înaltei morale a vieții rusești ar trebui căutate în țărănimea, care nu fusese încă stricată de civilizație. El a exprimat această idee cel mai clar în comedia sa „Prințul Lupovitsky”. Prințul, care trăiește la Paris și fiind un fan al culturii vest-europene, decide să meargă la moșia sa din Rusia pentru a educa țăranii și a le oferi „beneficiile civilizației”. Așa, de exemplu, le spune prietenilor săi că un țăran rus, dacă vrea să ajute un cerșetor, îi dă un ban pe stradă. Acest lucru, potrivit lui Lupovitsky, este primitiv, deoarece în Europa de Vest organizează baluri și concerte de caritate, ale căror venituri sunt distribuite celor care au nevoie. Prințul vine în satul său, îl sună pe managerul Anton și vorbește cu el. Apropo, Lupovitsky îl sfătuiește pe Anton să organizeze dansuri țărănești în sat cu ofrande în folosul săracilor. Anton îi răspunde că banii pentru săraci se strâng în biserică și că dacă se organizează dansuri, atunci ele vor fi cheltuite nu de dragul lui Dumnezeu, ci de dragul distracției. La propunerea prințului de a furniza țăranilor diverse feluri de cărți, Anton răspunde că țăranii citesc ocazional cărți religioase foarte bune, dar sunt prea puține astfel de cărți în sat; dacă prințul le cumpără, fără îndoială va aduce un mare beneficiu. Prințul a devenit extrem de interesat de modul în care adunarea satului va rezolva problema alocării recruților pentru armată. La întâlnire s-a propus trimiterea în slujbă a unui tânăr, Andrei, orfan, dar un țăran respectat i-a luat picioarele. Acest țăran spune că întreaga comunitate trebuie să se pronunțe împotriva nedreptății și să-l protejeze pe orfanul Andrei. Managerul Anton are mulți fii, dar toți țăranii îl iubesc și nu vor să-l supere. Așadar, adunarea satului găsește o cale de ieșire acceptabilă pentru toată lumea, deși aduce cheltuieli financiare pentru toți membrii comunității. S-a decis să plătească 800 de ruble de argint pentru „voința recrutului”. Aici Aksakov încearcă să arate clar

că țăranii au o viziune religioasă și morală asupra lumii datorită credinței ortodoxe, că în rezolvarea problemelor sociale sunt ghidați de dreptate și respectă interesele întregii comunități în ansamblu și ale fiecărui membru al comunității în parte.

În eseul său critic dedicat lui Aksakov, S. Vengerov a scris că înaltele calități pe care Aksakov le-a atribuit poporului rus pot fi

numite „altruism democratic”. Vengerov a mai scris că Aksakov a fost un predicator al „democrației mistice”.

K. Aksakov s-a opus limitării puterii autocratice a țarului, fiind în același timp un susținător al libertății spirituale a individului. Când Alexandru al II-lea a urcat pe tron în 1855, Aksakov ia prezentat, prin contele Bludov, o „Notă despre starea internă a Rusiei”. În „Notă” Aksakov a reproșat guvernului suprimarea libertății morale a poporului și despotismul, ceea ce a dus la degradarea morală a națiunii; el a subliniat că măsurile extreme nu pot decât să facă populară ideea libertății politice în rândul oamenilor și să dea naștere dorinței de a obține libertatea prin mijloace revoluționare. Pentru a preveni un astfel de pericol, Aksakov îl sfătuiește pe țar să acorde libertatea de gândire și de exprimare, precum și să readucă la viață practica convocării consiliilor zemstvo.

Un studiu al teoriilor filozofice și politice ale slavofililor din vechea generație - I. Kireevsky, A. Khomyakov, K. Aksakov și Yu. Samarin - arată cât de nedrept este să-i acuzi, așa cum se face adesea, că aparțin politicii. reacţie. Toți erau democrați convinși și credeau că slavii, în special rușii, erau capabili mai ales să pună în aplicare principiile democratice. Adevărat, slavofilii au apărat autocrația și nu au acordat prea multă importanță cauzei libertății politice. În această chestiune, ei se deosebeau direct de occidentali, care doreau ca Rusia să urmeze calea Europei de Vest în dezvoltarea sa politică. Desigur, învățătura slavofililor conține trei principii care au fost proclamate drept temelii ale vieții rusești de către ministrul reacționar al Învățământului Public (1833-1849) sub Nicolae I, contele Uvarov: Ortodoxia, autocrația, naționalitatea. Cu toate acestea, slavofilii din vechea generație au interpretat aceste principii într-un sens unic, dar deloc reacționar. Istoricul rus Miliukov, un occidental și om de știință, cunoscut pentru imparțialitatea sa,

afirmă hotărât că slavofilii din vechea generaţie nu sunt deloc reacţionari. El spune că prin Ortodoxie au înțeles o comunitate liberă de credincioși creștini. Slavofilii din vechea generație erau susținători ai autocrației: ei vedeau statul ca pe o formă moartă, exclusiv exterioară, care oferă oamenilor posibilitatea de a se dedica căutării „adevărului interior”. Pentru atingerea acestui scop, au cerut acordarea libertăților civile - libertatea conștiinței, libertatea de exprimare, libertatea presei. În opinia lor, oamenii nu sunt un material pasiv pentru aplicarea măsurilor guvernamentale, ci o forță activă, care se dezvoltă în conformitate cu propriile legi interne. Libertatea de autodeterminare a unui popor poate fi încălcată, dar nu poate fi distrusă.

Nu este de mirare că cenzura i-a tratat pe slavofili cu suspiciune și i-a împiedicat să-și exprime liber gândurile în presă. De aceea, crede Miliukov, slavofilii nu au putut să arate clar în presă diferența dintre învățătura lor și părerile recționare ale prof. Shevyreva și Pogodin. Gershenzon în cartea sa „Note istorice” arată clar cât de

nedreaptă a fost interpretarea occidentalilor a idealurilor slavofililor din vechea generație.

Yuri Fedorovich Samarin (1819-1876), fiul unui camerlan, a studiat între 1834 și 1838 la Facultatea de Filologie a Universității din Moscova. După ce și-a scris disertația „Stefan Yavorsky și Feofan Prokopovich”, Samarin a început să studieze filosofia lui Hegel și a fost atât de purtat de ea încât a vrut să renunțe la opiniile sale anterioare. Apoi a spus că „Biserica Ortodoxă nu poate exista în afara filozofiei lui Hegel”. Cu toate acestea, până în 1844, Homiakov l-a vindecat de această pasiune pentru filosofia lui Hegel și l-a făcut un adept al ideilor slavofililor.

Samarin și-a dedicat viața activităților politice și sociale. A luat parte la dezvoltarea proiectului de eliberare a iobagilor și a condus o luptă dificilă împotriva revendicărilor germane în provinciile baltice. La sfârșitul vieții (1876), Samarin, pe când se afla la Berlin, a făcut cunoștință cu teoriile despre originea religiei de Max Muller și a scris două articole. În aceste articole, publicate în Germania, el s-a opus lui Max Müller. Traducerea în limba rusă a acestor articole se află în volumul VI al lucrărilor lui Samarin, publicat sub redacția fiului său D. Samarin. În aceste două articole și o scrisoare către fratele său, Samarin scria: „...inima

Vinovația conceptului de Dumnezeu conține senzație imediată, efectul ei asupra fiecărei persoane este forma inițială și condiția prealabilă pentru o revelație ulterioară. Prin urmare, religia în general și științele naturii au același temei: experiența personală” (485-505). „... importanța înaltă pe care o persoană o acordă pe bună dreptate personalității sale nu poate fi bazată pe altceva decât pe ideea de Providență și nu poate fi justificată decât logic altfel decât prin asumarea Ființei Atotputernice, care nu aduce la conștiința fiecărei persoane doar chemarea morală și datoria personală, dar, în același timp, în exterior, evenimentele și circumstanțele vieții sale complet independente de subiect sunt aranjate în așa fel încât să fie și să rămână într-un anumit, ușor de cognoscibil. relație cu această chemare de conștiință umană. Numai recunoscând acest tip de relație între ceea ce o persoană ar trebui să fie și ceea ce i se întâmplă, fiecare viață umană se adună într-un întreg rațional” (507).

Protestul ridicat de amatorul Samarin împotriva teoriei celebrului om de știință prezintă un interes deosebit. Conceptul lui Samarin despre originea religiei oferă acestei probleme o soluție cu adevărat științifică. În același timp, răspândită în secolul al XIX-lea. teoriile lui Spencer, Max Muller, Taylor și alții sunt pseudoștiințifice. Potrivit acestor teorii, religia într-un stadiu incipient al dezvoltării a fost politeistă, iar trecerea la monoteism a avut loc încet și treptat. În 1898, Andrei Lang în cartea sa „Formarea religiei”[1], iar după el Wilhelm Schmidt în lucrarea „Der Ursprung der Gottesidee” („Originea ideii lui Dumnezeu”), bazată pe cercetări etnografice, au arătat că religia celor mai primitive triburi este de natură monoteistă . Astfel, au pus o bază solidă pentru soluția

științifică a acestei probleme. Desigur, dacă Dumnezeu - creatorul lumii și al omului - există, atunci este firesc să credem că sursa religiei este experiența religioasă, care, datorită profunzimii și purității sale, duce la ideea unei o singură ființă omnipotentă. Pe măsură ce viața umană devine mai complexă, această idee este completată de diverse idei care o distorsionează.

' Titlul cărții este tradus din engleză, limbă - Aprox. ed.

Capitolul PI

VESTICII

I. P. Y. CHAADAEV

În istoria filozofiei ruse și în special a gândirii politice ruse, un contrast izbitor este prezentat de două direcții reciproc opuse - slavofil și occidentalism. Eforturile slavofililor au vizat dezvoltarea unei viziuni creștine asupra lumii bazată pe învățăturile părinților Bisericii Răsăritene și ai Ortodoxiei în forma originală pe care i-a dat-o poporul rus. Au idealizat exagerat trecutul politic al Rusiei și caracterul național rus. Slavofilii au apreciat foarte mult trăsăturile originale ale culturii ruse și au susținut că viața politică și socială rusă s-a dezvoltat și se va dezvolta pe propriul său drum, diferit de drumul popoarelor occidentale. În opinia lor, Rusia este chemată să vindece Europa de Vest cu spiritul ortodoxiei și al idealurilor sociale rusești, precum și să ajute Europa să-și rezolve problemele politice interne și externe în conformitate cu principiile creștine.

Occidentalii, dimpotrivă, erau convinși că Rusia ar trebui să învețe de la Occident și să treacă prin aceeași etapă de dezvoltare. Ei doreau ca Rusia să asimileze știința europeană și roadele iluminismului vechi de secole. Occidentalii nu erau interesați de religie. Dacă printre ei erau oameni religioși, ei nu vedeau meritele Ortodoxiei și aveau tendința de a exagera deficiențele Bisericii Ruse. În ceea ce privește problemele sociale, unii dintre ei apreciau mai ales libertatea politică, în timp ce alții erau susținători ai socialismului într-o formă sau alta.

Unii istorici ai culturii ruse cred că aceste două tendințe opuse există și astăzi, deși sub denumiri diferite și sub alte forme. Trebuie remarcat faptul că viziunea asupra lumii a unor occidentali nu a fost constantă. La începutul sau la sfârșitul vieții lor, ei s-au abătut semnificativ de la vederile tipic occidentale. În acest sens, un exemplu izbitor este gânditorul ale cărui idei le vom lua în considerare în acest capitol.

Pyotr Yakovlevich Chaadaev (1794-1856) - fiul unui proprietar bogat, a studiat la Universitatea din Moscova. Fara a termina

la universitate, s-a înrolat de bunăvoie în armată. În 1812, Chaadaev a luat parte la campania împotriva lui Napoleon. De asemenea, a luat parte la campaniile externe ale armatei ruse. În 1820, pe când era ofițer în Regimentul de Gărzi de Husari, Chaadaev a fost trimis la congresul de la Troppau cu un raport către Alexandru I despre revolta din regimentul Semenovsky. Câteva luni mai târziu s-a pensionat. Zvonuri contradictorii cu privire la ceea ce s-a întâmplat între Alexandru I și Chaadaev la Troppau și motivul demisiei lui Chaadaev, sunt discutate în detaliu în cartea Quenet „Tchaadaev” (Kenet, Chaadaev, 64-72). Din 1823 până în 1826, Chaadaev a trăit în străinătate și, prin urmare, nu a luat parte la revolta decembristă. În Carlsbad l-a întâlnit pe Schelling și, ulterior, a corespondat cu el. În Franța, Chaadaev l-a vizitat pe Lamennais.

La sfârșitul anului 1829, Chaadaev a început să lucreze la tratatul „Scrisori filozofice” (în franceză). Această lucrare, formată din opt scrisori, a fost finalizată în 1831. Scrisorile sunt adresate unei anumite doamne care, se pare, a vrut să se consulte cu Chaadaev cu privire la modul de eficientizare a vieții sale spirituale. În „Scrisoarea unu”, Chaadaev îi sfătuiește pe această doamnă să respecte cu atenție toate ritualurile prescrise de biserică. „Acest exercițiu de smerenie”, scrie el, „...întărește duhul” (II, 108). Se poate face fără respectarea strictă a ritualurilor bisericești doar atunci când „... când o persoană simte în sine credințe de un ordin superior în comparație cu cele mărturisite de mase - credințe care ridică spiritul la însăși sursa oricărei certitudini și în același timp. timpul nu contrazice în niciun fel credințele populare, ci, dimpotrivă, le întărește” (P, 108). Chaadaev recomandă un „stil de viață măsurat”, deoarece numai acesta corespunde dezvoltării spirituale. El laudă Europa de Vest, unde „...ideile de datorie, dreptate, lege, ordine... s-au născut din însăși evenimentele care au format societatea acolo... sunt un element necesar în contribuția socială” și constituie „... mai mult decât psihologia: – fiziologia omului european” (P, 114). Aici Chaadaev se referă în mod evident la influența disciplinară a Bisericii Romano-Catolice. Chaadaev a fost extrem de critic la adresa Rusiei: „...nu aparținem nici Occidentului, nici Orientului și nu avem tradiții pentru nici unul” (P, 109). „Singuri pe lume, noi n-am dat lumii nimic, n-am învățat-o nimic; nu am contribuit cu o singură idee la masa ideilor umane...” (P, 117). „Dacă nu ne-am fi răspândit

de la Strâmtoarea Bering până la Oder, nu ne-am fi remarcat... Și, în general, am trăit și continuăm să trăim doar pentru a servi ca o lecție importantă pentru generațiile îndepărtate...” (II, 117).

În 1836, revista Telescope a publicat prima „Scrisoare filozofică” (din 1 decembrie 1829). Cenzorul care a permis publicarea acestei scrisori a fost înlăturat din postul său, revista a fost interzisă, iar editorul ei, profesorul Nadejdin, a fost exilat. la Ust-Sysolsk, iar apoi la Vologda, de unde s-a întors abia în 1838. Însuși împăratul Nicolae I l-a declarat nebun pe Chaadaev. Timp de un an, Chaadaev a fost ținut captiv în casa sa, sub supravegherea medicilor și a poliției. Cenzorii au fost instruiți să nu permită publicarea niciunui răspuns critic la

scrisoarea lui Chaadaev. Această scrisoare a fost publicată a doua oară abia în 1906 în revista „Questions of Philosophy and Psychology” și în „Collected Works and Letters of Chaadaev” editată de Gershenzon. Alte scrisori de la Chaadaev au fost găsite recent de prințul Shakhovsky. A doua, a treia, a patra, a cincea și a opta scrisori au fost publicate în 1935 în revista „Moștenirea literară” (XXII-XXIV). Scrisorile a șasea și a șaptea nu au fost publicate în formă tipărită, evident din motivul că în ele Chaadaev vorbește despre influența benefică a bisericii. Ateii fanatici aflați la putere în URSS consideră aceste scrisori „opiu pentru popor”.

Viziunea filozofică asupra lumii a lui Chaadaev are un caracter religios pronunțat. Chaadaev spune că cei care doresc să combine ideile de adevăr și bunătate ar trebui „să se străduiască să fie impregnați de adevărurile revelației”. Totuși, cel mai bine este „...să ne bazăm în întregime pe acele cazuri foarte frecvente când cădem cel mai puternic sub influența sentimentului religios asupra sufletului nostru și ni se pare că am fost personal lipsiți de puterea care ne aparține. și, împotriva voinței noastre, sunt atrași spre bine de o forță mai înaltă, ridicându-ne de pe pământ și ridicându-ne la cer. Și atunci, tocmai, în conștientizarea slăbiciunii noastre, spiritul nostru se va deschide cu o putere extraordinară la gândurile despre cer, iar cele mai înalte adevăruri vor curge de la sine în inimile noastre” („Scrisoarea a doua”, 24).

Două forțe sunt active în viața noastră. Unul dintre ei este în interiorul nostru - „imperfect”, iar celălalt este în afara noastră - „perfect”. Din această putere „perfectă” primim „...idei despre bine, datorie, virtute, lege...” („Scrisoarea a treia”, 31). Ele sunt transmise din generație în generație prin succesiune neîntreruptă

minți, care constituie o singură conștiință universală. „Da, nu există nicio îndoială, există o unitate absolută în întreaga totalitate a ființelor... acesta este un fapt de o importanță enormă și aruncă o lumină extraordinară asupra Marelui Tot; el creează logica cauzei și efectului, dar nu are nimic în comun cu panteismul pe care îl mărturisesc majoritatea filosofilor moderni... („Scrisoarea cinci”, 46) ...cum natura este una, așadar, în expresia figurată a lui Pascal. , este consecvent succesiunea oamenilor este o singură persoană care rămâne pentru totdeauna...” („Scrisoarea cinci”, 49).

„Eul nostru pernicios” deconectează într-o oarecare măsură o persoană de „natura universală”. „Timpul și spațiul sunt limitele vieții umane așa cum este acum.” Ca urmare a acestei separări, ne apare lumea exterioară. „Trebuie doar să ții cont de faptul că cantitățile, strict vorbind, nu există în natură... Mărimile reale, adică unitățile absolute, există doar în mintea noastră...” („Scrisoarea patru”, 38).

După ce a citit critica lui Kant față de rațiunea pură, Chaadaev a tăiat titlul cărții și a scris în germană „Apologete adamitischer Vernunft” („Apologie pentru motivul lui Adam”). El credea în mod

evident că Kant a expus doctrina nu a rațiunii pure, ci a rațiunii pervertite de păcat.

„Învățătura creștină consideră totalitatea tuturor pe baza regenerării posibile și necesare a ființei noastre...” Aceasta înseamnă, „... că natura noastră veche este desființată și că în noi se naște un om nou, creat de Hristos. ...” („Scrisoarea trei”, treizeci). „O înțelegere uimitoare a vieții aduse pe pământ de către creatorul creștinismului; spirit de abnegație; aversiunea față de separare; o pasiune pentru unitate: aceasta este ceea ce îi menține pe creștini curați în toate împrejurările. Așa se păstrează ideea revelată de sus și prin ea se realizează marea acțiune de a contopi sufletele și diferitele forțe morale ale lumii într-un singur suflet, într-o singură forță. Această fuziune este întregul scop al creștinismului. Adevărul este unul: împărăția lui Dumnezeu, cerul pe pământ, toate promisiunile Evangheliei - toate acestea nu sunt altceva decât înțelegerea și punerea în aplicare a unificării tuturor gândurilor omenirii într-un singur gând; și acest singur gând este gândul lui Dumnezeu însuși, cu alte cuvinte, legea morală realizată” („Scrisoarea șapte”, 62). „După cum se știe, creștinismul a fost întărit fără ajutorul vreunei cărți... Mintea lui divină trăiește în oameni, așa cum suntem noi și așa cum este el însuși, și deloc într-o biserică compilată.

cartea mea” („Scrisoarea opt”). „Și acesta este motivul pentru care atașamentul încăpățânat al credincioșilor față de uimitoarea dogma a prezenței reale a trupului lui Hristos în Euharistie și închinarea lor nelimitată față de trupul Mântuitorului sunt atât de demne de respect”. Această dogmă a Euharistiei „se păstrează în unele minți... indestructibilă și curată... Nu este oare pentru a servi într-o zi ca mijloc de unitate între diferitele învățături creștine?” („Scrisoarea opt”, 62).

Iobăgie ia provocat lui Chaadaev o indignare deosebită. Atitudinea sa față de monarhie este exprimată într-o proclamație care a fost scrisă în 1848, în timpul revoluției din Europa. Această proclamație a fost ascunsă într-una dintre cărțile din biblioteca sa. Într-o proclamație scrisă în limbaj pseudo-țărănesc, Chaadaev își exprimă bucuria pentru faptul că poporul s-a ridicat împotriva monarhilor. Proclamația se încheie cu cuvintele: „Nu vrem alt rege, în afară de regele cerului” („Moștenirea literară”, XXП-XXIV, 680).

Atitudinea negativă a lui Chaadaev față de Rusia, exprimată atât de puternic în prima sa „Scrisoare filozofică”, a fost oarecum netezită sub influența prințului Odoevski și a altor prieteni. În 1837, Chaadaev a scris „Apologie pentru un nebun”, care după moartea sa a fost publicată la Paris de prințul iezuit rus Gagarin în cartea „Oeuvges choisies de P. Tchaadaief” (1862). Chaadaev a ajuns la concluzia că sterilitatea trecutului istoric al Rusiei este, într-un anumit sens, o binecuvântare. Poporul rus, nefiind constrâns de forme de viață fosilizate, are libertatea spiritului pentru a îndeplini marile sarcini ale viitorului. Biserica Ortodoxă a păstrat esența creștinismului în toată puritatea ei originară. Prin urmare, Ortodoxia poate revitaliza

corpul Bisericii Catolice, care este prea mecanizat. Vocația Rusiei este de a realiza sinteza religioasă finală. Rusia va deveni centrul vieții intelectuale în Europa dacă va asimila tot ceea ce este valoros în Europa și va începe să-și îndeplinească misiunea rânduită de Dumnezeu.

Nu trebuie să presupunem că Chaadaev a ajuns la această convingere imediat în 1836, după catastrofa care l-a lovit. Revoluția Franceză din 1830 l-a făcut să fie mai puțin înclinat să idealizeze Occidentul decât atunci când a scris Prima Scrisoare.

În septembrie 1831, Chaadaev i-a scris lui Pușkin: „Dar umanitatea își pune sarcina implementării. Fi

poate că la început va fi ceva asemănător cu linia politică pe care o predică în prezent Sfântul Simon la Paris, sau cu acel nou tip de catolicism pe care mai mulți preoți curajoși încearcă să-l înlocuiască pe cel vechi, cinstit de vremuri” (II, 180) B În 1835, într-o scrisoare către A.I.Turgheniev, cu un an înainte de publicarea „Primei Scrisori”, el scria: „...nu ne pasă de rotirea Occidentului, căci noi înșine nu suntem Occident; că Rusia, dacă-și înțelege chemarea, trebuie să ia asupra sa inițiativa de a duce la îndeplinire toate gândurile generoase, căci nu are afecțiunile, pasiunile, ideile și interesele Europei. Și de ce nu aș avea dreptul să spun că Rusia este prea maiestuoasă pentru a urma o politică națională; că cauza ei în lume este politica rasei umane; ...că împăratul Alexandru a înțeles perfect acest lucru și că aceasta constituie cea mai bună glorie a lui, că Providența ne-a creat prea puternici pentru a fi egoiști, că ne-a plasat în afara intereselor naționalităților și ne-a încredințat interesele umanității; că toate gândurile noastre în viață, știință, artă ar trebui să plece de la asta și să ajungă la asta: că acesta este viitorul nostru, acesta este progresul nostru... acesta va fi rezultatul logic al lungii noastre singurătăți: tot ce este mare a venit din deșert” („Moștenirea literară”, XXII-XXIV, 16, 17). Chaadaev a exprimat aceste idei, apropiate de viziunea asupra lumii a slavofililor, chiar înainte ca aceştia să-şi dezvolte învăţătura1.

2. N. V. STANCEVICI

Apariția mișcării de „occidentalizare”, strict vorbind, a fost asociată cu activitățile așa-numitului cerc Stankevich. Acest cerc a fost organizat în 1831, când Stankevici era student la Universitatea din Moscova. Cercul era format în principal din prietenii lui Stankevich de la studii la universitate. Herzen și Ogarev, care erau și occidentali, aveau în acel moment propriul lor cerc. Cercul lui Stankevici includea V. Belinsky, K. Aksakov, poetul Kol-

Vezi „Opere și scrisori ale lui Chaadaev” în 2 volume, editat de Gershenzon, 1913-1914; M. Gershenzon, P. Ya. Chaadaev, Viață și gânduri, 1908; Charles Quenet, Tchaadaev et les Lettres Philosophigues, Paris, 1931 (Charles Quinet, Chaadaev and his Philosophical Letters, Paris); E. Moskoff, Ceadaev (E. Mo skov, Chaadaev).

Tsov, M. Lermontov, M. Bakunin (din 1835), V. Botkin, Katkov, T. Granovsky și Kavelin. Toți erau angajați în principal în filozofie, poezie și muzică. Membrii cercului au studiat cu entuziasm filosofia lui Schelling, iar după 1835 au devenit interesați de Hegel. În poezie, atenția lor s-a concentrat asupra operelor lui Goethe, Schiller, Hoffmann și mai ales Shakespeare, iar în muzică - asupra operelor lui Beethoven și Schubert. Sufletul cercului era Stankevici, care se distingea printr-o minte remarcabilă și captivat de bunătatea, politețea și simplitatea manierelor. Nu toți membrii cercului au aderat la concepțiile occidentaliste. Stankevici însuși probabil nu ar fi rămas un occidental sincer dacă nu ar fi moartea sa timpurie din cauza consumului, care i-a oprit prematur dezvoltarea spirituală.

Nikolai Vladimirovici Stankevici (1813-1840) a fost fiul unui proprietar bogat din Voronej. Ca student, a trăit la Moscova în familia profesorului Pavlov. Acest om de știință l-a introdus pe Stankevich în filosofia naturii a lui Schelling, iar profesorul Nadejdin l-a introdus în estetica lui Schelling. Pentru un studiu mai sistematic al filozofiei lui Hegel, Stankevici a plecat în străinătate în 1838-1839. a participat la prelegeri private ale profesorului Werder despre logica lui Hegel la Berlin. Stankevici a publicat foarte puțin. Ideile sale filozofice nu pot fi judecate decât după scrisorile și memoriile contemporanilor săi. De exemplu. P.V. Annenkov a publicat corespondența lui Stankevici și și-a scris și biografia. Într-o scrisoare către M. Bakunin, Stankevici spune că toată natura este un singur organism, evoluând spre rațiune (596). "Viata e iubire. Legile ei eterne și împlinirea lor veșnică sunt rațiunea și voința. Viața este nelimitată în spațiu și timp, pentru că este iubire. De când a început dragostea, viața a trebuit să înceapă; atâta timp cât există iubire, viața nu trebuie distrusă, deoarece există iubire și viața nu trebuie să cunoască limite” (23). Stankevici considera o femeie o ființă sacră. Nu degeaba, spunea el, Fecioara Maria și Maica Domnului sunt principalele simboluri ale religiei noastre. Într-o scrisoare către L.A. Bakunina, vorbind despre autoeducație, Stankevich o sfătuiește să renunțe la încercările de a elimina treptat deficiențele unei persoane. Potrivit acestuia, este suficient să indicați

1 Nikolai Vladimirovici Stankevici. Corespondența și biografia sa scrise de P.V. Annenkov, M., 1858. Această carte este sursa informațiilor mele despre părerile filozofice ale lui Stankevich.

la cauza comună a acestor neajunsuri - lipsa iubirii, El sfătuiește să se gândească la lucrurile frumoase care există în lume și nu la ceea ce este imperfect în ea.

Filosofia, care reunește ceea ce a descompus în elemente, devine poezie. Cu alte cuvinte, Stankevich crede că filosofia dezvăluie

adevărul în raport cu ființa existentă în mod specific. O astfel de ființă este un spirit personal viu. Altfel am privi lucruri precum căile ferate ca fiind lucruri concrete, când în realitate ele sunt doar expresii ale ființei reale (367). Stankevici i-a scris lui Granovsky: „Amintiți-vă că contemplarea este necesară pentru dezvoltarea gândirii”. „În general, dacă devine dificil să decideți ceva, nu mai gândiți și trăiți. În comparații și concluzii va exista ceva adevăr, dar vei înțelege pe deplin un lucru doar dintr-un sentiment general viu” (187). Studiul filozofiei lui Hegel l-a convins pe Stankevich că conceptul de proces cosmic ca proces de dezvoltare a unei idei absolute nu este un panlogism abstract, adică nu reprezintă o teorie a auto-mișcării dialectice a conceptelor abstracte impersonale. El a descoperit că în Hegel, purtătorul de concepte abstracte devine în cele din urmă spiritul ca ființă concretă, vie.

În Germania și în alte țări, filosofia lui Hegel a fost adesea privită ca o filozofie a panlogismului abstract. Faptul că Stankevici a interpretat filosofia lui Hegel în spiritul ideal-realismului concret exprimă tendinţa generală a filozofiei ruse spre concretizare. Este important de menționat că una dintre cele mai bune lucrări despre filosofia lui Hegel - „Filosofia lui Hegel ca doctrină a concretității lui Dumnezeu și a omului” - a fost scrisă de filozoful rus I. A. Ilyin. Articolul lui N. Lossky „Hegel ca intuiționist”1 este consacrat aceleiași probleme.

Stankevici nu a devenit hegelian. Filosofia lui Hegel, spune el într-o scrisoare către Bakunin, „mă umple de frig” (624). Stankevici l-a condamnat în special pe Hegel pentru că a negat principiul nemuririi personalității. Fără îndoială, în procesul evoluției sale intelectuale ulterioare, Stankevici ar fi dezvoltat un sistem original de filozofie creștină și nu ar fi rămas un occidental tipic, precum Belinsky sau Herzen.

1 „Procedurile Institutului Științific Rus din Belgrad”, IX, 1933.

3. V. G. BELINSKY

Vissarion Grigorievich Belinsky (1811 -1848) a fost un critic literar talentat. În timp ce studia la Universitatea din Moscova, Belinsky a aparținut cercului lui Stankevici. În acest cerc a făcut cunoștință cu filosofia naturii a lui Schelling. În 1836, sub influența lui Bakunin, Belinsky s-a interesat pentru o scurtă perioadă de timp de filosofia lui Fichte, iar apoi, datorită lui Stankevici și Bakunin, a devenit un hegelian entuziast și a rămas așa din 1837 până în 1840. Cum a folosit Belinsky Hegelian filozofia în articolele sale critice poate fi văzută, de exemplu, din înțelegerea sa asupra poeziei, pe care a expus-o în articolul „Vai de înțelepciune, eseu de A. S. Griboedov” (1839).

În acest articol, Belinsky a scris:

„Poezia este adevărul sub forma contemplației; creațiile sale sunt idei întruchipate, idei vizibile, contemplate. În consecință, poezia este

aceeași filozofie, aceeași gândire, pentru că are același conținut - adevăr absolut, dar nu sub forma dezvoltării dialectice a unei idei din ea însăși, ci sub forma apariției directe a unei idei într-un imagine."

În 1839, Belinsky s-a mutat de la Moscova la Sankt Petersburg și a început să colaboreze în jurnalul lui Kraevsky Otechestvennye zapiski. În același an, a publicat trei articole în această revistă, scrise în spiritul „reconcilierii cu realitatea” - „Aniversarea lui Borodin”, „Men-Zel, criticul lui Goethe” și „Vai de inteligență, opera lui A. S. Griboyedov”. Aceste articole sunt impregnate de ideea hegeliană că „tot ceea ce este real este rațional, tot ceea ce este rațional este real”. Lăudând autocrația, Belinsky a scris:

„... Guvernul nostru a mers întotdeauna înaintea poporului, a fost întotdeauna o stea călăuzitoare către destinul lor înalt.” Puterea regală „s-a contopit întotdeauna în mod misterios cu voința Providenței — cu realitatea rațională”1 2. „O persoană servește regelui și patriei ca urmare a unui concept sublim al responsabilităților sale față de ei, ca urmare a dorinței de a fi un instrument al adevărului și al binelui, ca rezultat al conștiinței de sine ca parte a societății, sângele și rudenia sa spirituală cu el este lumea realității”3.

1 V. G. Belinsky. Articole și recenzii, vol. I, Goslitizdat, 1948, p. 464.

2 V. G. Belinsky, Opere colectate, vol. I. 1919, p. 493-494.

V. G. Belinsky, Articole și recenzii, vol.!, p. 469.

Pentru aceste articole, Belinsky a fost supus unor atacuri aprige din partea oponenților autocrației. În timp ce locuia la Sankt Petersburg, Belinsky a înțeles esența reacționară a regimului lui Nicolae I. În iunie 1841, într-o scrisoare către Botkin, a vorbit tăios nu numai despre autocrație, ci și despre monarhie în general.

„Reconcilierea cu realitatea” care parcurge articolele lui Belinsky scrise în 1839 nu trebuie interpretată ca o neînțelegere a teoriei lui Hegel. Doar oamenii cu o cunoaștere superficială a filozofiei lui Hegel își pot imagina că Hegel identifică „realitatea” cu fiecare fapt empiric. În acest caz, ar trebui să credem că, de exemplu, pedeapsa cu moartea soldaților cu spitzrutens, folosită sub Nicolae I, este „reală” și, prin urmare, „rezonabilă”. Cu toate acestea, în sistemul filozofic complex al lui Hegel, nu tot ceea ce există acum poate fi numit real. Hegel distinge trei etape ale ființei: realitatea, aspectul și aspectul (Wirklichkeit, Erscheinung und Schein), adică. ceva asemănător cu sistemul hindus mayaș.

Belinsky nu știa germana, dar a învățat filozofia lui Hegel de la experți precum N. Stankevich și M. Bakunin. Rezultă că el a înțeles ceea ce Hegel a înțeles prin „realitate”. Acest lucru se poate observa din următoarele cuvinte ale lui Belinsky: „Rațiunea în conștiință și rațiunea în fenomen — într-un cuvânt, spiritul care se dezvăluie în sine este realitatea — în timp ce tot ceea ce este privat, tot ceea ce este accidental, tot ceea ce este nerezonabil este iluzoriu, ca opusul

realitatea, ca negație, ca aparentă, și nu existență. O persoană bea, mănâncă, se îmbracă - aceasta este o lume a fantomelor, pentru că spiritul său nu participă deloc la asta...”1. În același articol, el scrie: „Societatea este întotdeauna mai dreaptă și mai înaltă decât o persoană privată, iar individualitatea privată este doar în măsura în care este o realitate, și nu o fantomă, căreia îi exprimă societatea.”1 2. Aceasta arată cât de puțină importanță a acordat Belinsky individului.

Belinsky a respins în cele din urmă filosofia lui Hegel abia atunci când a ajuns să recunoască cea mai mare valoare a individului. Într-o scrisoare către Botkin (1841), Belinsky scria: „Pentru el, subiectul nu este un scop în sine, ci un mijloc de exprimare instantanee a generalului, iar acest general apare în el în

1 V. G. Belinsky. Articole și recenzii, vol. I, p. 469.

2 Ibid., p. 511

raport cu subiectul cu Moloch, căci, după ce l-a etalat (în subiect), îl aruncă ca niște pantaloni vechi... Îți mulțumesc cu umilință, Yegor Fedorych1, mă înclin în fața șapei tale filozofice; dar cu tot respectul cuvenit filistinismului dumneavoastră filosofic, am onoarea să vă informez că, chiar dacă aș reuși să urc pe treapta superioară a scării dezvoltării, v-aș ruga și să îmi dați socoteală despre toate victimele condițiile de viață și istoria, a tuturor victimelor întâmplării, superstiției, Inchiziției, Filip al II-lea etc., etc., altfel mă arunc cu capul înainte de treapta de sus. Nu vreau fericire gratis, dacă nu sunt liniștit cu privire la fiecare dintre frații mei prin sânge, oase din oase și carne din carnea mea. ...soarta subiectului, individului, personalitatea este mai importantă decât soarta lumii întregi și sănătatea împăratului chinez (adică Allgemeinheit-ul lui Hegel)”1 2.

În 1841, Belinsky a făcut cunoștință cu socialismul francez al lui Saint-Simon și Leroux, iar până în 1848 socialismul a devenit pentru el „ideea de idei”. „The Furious Vissarion” (cum era numit Belinsky pentru temperamentul său înflăcărat), trecând la uitare preocuparea sa recentă pentru „victimele istoriei”, i-a scris lui Botkin:

„Încep să iubesc umanitatea ca pe Marat: pentru a face cea mai mică parte din ea fericită, se pare că aș distruge restul cu foc și sabie”3.

În 1843-1844. unul dintre prietenii lui Belinsky a tradus pentru el „Esența creștinismului” a lui Feuerbach. Această lucrare a făcut o impresie puternică asupra lui Belinsky. Autorii sovietici susțin că la sfârșitul vieții, Belinsky, sub influența lui Feuerbach, a adoptat concepțiile „materialismului antropologic”4.

Cu toate acestea, acești autori au primit instrucțiuni de la guvernul sovietic să găsească cât mai mulți materialiști printre reprezentanții culturii vest-europene și ruse. Prin urmare, declarațiile lor nu

trebuie luate în considerare. Ei consideră că chiar și un astfel de filozof ca Spinoza este un materialist. Nu este clar din scrierile lui Belinsky că a devenit materialist, deși, este adevărat, în ultimii săi ani.

1 Așa l-au numit pe Hegel în cercul lui Stankevici.

2 V. G. Belinsky. Scrieri filozofice alese, vol. I, 1948, p. 572-573.

V. G. Belinsky, Scrisori, vol. II, Sankt Petersburg, 1914, p. 247

4M. Job Chuk, Belinsky, concepțiile sale filozofice și sociale, Goslitizdat, 1939.

În timpul vieții sale, a încetat complet să se mai refere la fundamentele suprasensibile ale existenței lumii. În februarie 1847, Belinsky i-a scris lui Botkin: „La naiba cu metafizica: acest cuvânt înseamnă supranaturalul, deci, absurdul... Eliberați știința de fantome, transcendentalism și thly” [teologie.—Ed.u.

În articolul „O privire asupra literaturii ruse din 1846” Belinsky scrie: „Psihologia care nu se bazează pe fiziologie este la fel de invalidă ca și fiziologia care nu știe despre existența anatomiei.”2 Aceste cuvinte despre combinarea vieții mentale cu un proces fiziologic pot fi interpretate în moduri diferite. Cu toate acestea, nu au nimic în comun cu opiniile materialiştilor. Într-adevăr, în același articol scrie: „Ce constituie în om realitatea sa cea mai înaltă, cea mai nobilă? Desigur, ceea ce numim spiritualitatea lui, adică simțirea, rațiunea, voința, în care se exprimă esența lui veșnică, nepieritoare, necesară... Altfel, de ce ai plânge cu disperare de cadavrul ființei tale iubite ? La urma urmei, ce era mai bun și mai nobil în el, ceea ce ai numit în el spiritual și moral, nu a murit odată cu el, ci au murit doar lucrurile brut materiale, întâmplătoare? ...Dar ce este această personalitate care dă realitate sentimentului, minții, voinței și geniului și fără de care totul este fie un vis fantastic, fie o abstracție logică? V-aș putea spune multe despre asta, cititori, dar prefer să vă recunosc sincer că, cu cât contempl mai viu esența personalității din mine, cu atât mai puțin sunt în stare să o definesc în cuvinte.”3

Poate că mulți se vor întreba: a fost Belinsky cu adevărat ateu la sfârșitul vieții? Într-o scrisoare către Gogol despre cartea sa Selected Passages from Correspondence with Friends, Belinsky vorbește despre Biserica Ortodoxă Rusă în cea mai mare parte cu ostilitate și susține că rușii sunt „prin natură un popor profund ateu”. În Franța, scrie el, „...mulți, după ce au abandonat creștinismul, se încăpățânează să susțină un fel de zeu” (15 iulie 1847)4. Dar șase luni mai târziu, în articolul „O privire asupra literaturii ruse din 1847”, scris cu puțin timp înainte

V. G. Belinsky, Opere filozofice alese, vol. II, 1948, p. 529.

2 V. G. Belinsky. Articole și recenzii, vol. III, p. 660.

Ibid., p. 659, 661, 662.

4 Ibid., p. 710.

moarte, Belinsky a notat următoarele: „Măscumpărătorul neamului omenesc a venit pe lume pentru toți oamenii... El - fiul lui Dumnezeu - i-a iubit omenește pe oameni și a avut milă de ei în sărăcia, murdăria, rușinea, desfrânarea, vicii lor. , atrocități... Dar cuvântul dumnezeiesc al iubirii și al fraternității nu a fost anunțat lumii în zadar.”1

De-a lungul vieții sale scurte, dar active, Belinsky și-a schimbat adesea părerile filozofice și fiecare schimbare s-a reflectat profund în lucrările sale, atât critice, cât și jurnalistice. Cu toate acestea, el nu a făcut nimic pentru a promova dezvoltarea filozofiei ca atare. Și am vorbit atât de lung despre el doar pentru că a avut o mare influență asupra culturii ruse ca un minunat critic literar, care avea un gust estetic excelent.

Un alt occidental care a avut o mare influență asupra gândirii politice rusești și a mișcării revoluționare a fost L. I. Herzen.

4. A. I. HERTZEN

Alexander Ivanovici Herzen (1812-1870) a fost fiul nelegitim al unui bogat proprietar rus, Yakovlev, și al unei fete germane Louise Haag, pe care le-a dus în Rusia de la Stuttgart. Pe când era băiat de paisprezece ani, în timpul încoronării lui Nicolae I la Moscova (după execuția decembriștilor), aflându-se în mulțime „în fața altarului profanat de rugăciune sângeroasă” („Trecut și gânduri”), Herzen „a jurat că răzbună pe cei executați și s-a condamnat să lupte cu acest tron, cu acest altar, cu aceste arme” (ibid.).

Herzen a absolvit Departamentul de Fizică și Matematică a Universității din Moscova. Ca student, a fost foarte interesat de socialismul din Saint-Simon. În 1834, Herzen a fost arestat și exilat în nord-estul Rusiei, unde a fost forțat să lucreze într-o agenție guvernamentală. În 1842, s-a pensionat, s-a stabilit la Moscova și s-a dedicat lecturii intense și lucrării literare. În 1847, Herzen a emigrat în Franța. În 1855, Herzen a început să publice jurnalul Polar Star, apoi Kolokol. Influența lui Herzen asupra vieții publice ruse a fost semnificativă. Cu toate acestea, acest om nu a creat nimic original în filozofie. Lucrări filozofice ale lui Herzen

1 V. G. Belinsky. Articole și recenzii, vol. III, p. 788.

nu numeroase: eseurile „Amatorism in Science” (1843), „Scrisori despre studiul naturii” (1845-1846) și „Scrisoare către fiul său - A. A. Herzen” (despre libertate și credință) (1876).

Ideologia lui Herzen s-a format sub influența ideilor socialiste ale lui Saint-Sémon, a concepțiilor filozofice ale lui Schiller, a lucrărilor de științe naturale ale lui Goethe și, ulterior, a filozofiei lui Hegel, Feuerbach și Proudhon. Herzen nu era interesat de latura teoretică a filosofiei. Filosofia l-a interesat în măsura în care putea fi aplicată în practică, în lupta pentru libertatea și demnitatea individului, pentru implementarea justiției sociale.

Lenin a caracterizat ideologia lui Herzen astfel: „El a mers mai departe decât Hegel, la materialism, urmând lui Feuerbach. ...Herzen s-a apropiat de materialismul dialectic și s-a oprit înainte de materialismul istoric. Această „oprire” a provocat prăbușirea spirituală a lui Herzen după înfrângerea revoluției din 1848.”2 Cuvintele lui Lenin exprimă tendința tipică bolșevică de a considera materialist orice autor care recunoaște existența unei legături strânse între procesele mentale și cele fizice. Cu toate acestea, de fapt, în Herzen nu se poate găsi decât o atitudine negativă față de religie, față de ideea de Dumnezeu personal și de nemurire personală. Părerile sale nu pot fi identificate cu materialismul clasic, conform căruia procesele mentale sunt pasive și dependente în întregime de procesele materiale. Având o educație în științe naturale, Herzen a apreciat foarte mult legătura dintre filozofie și știința naturii. În același timp, el a susținut că natura ar trebui interpretată nu numai prin metoda „certitudinii senzoriale” (I, 96), ci și prin metoda „naturii speculative”, pe care Goethe a folosit-o în lucrările sale despre știința naturii (116).). „Materialiștii metafizici”, a spus el, „nu au scris deloc ceea ce au vrut; nu au atins partea interioară a întrebării lor, ci au vorbit doar despre procesul extern; L-au portretizat destul de corect și nimeni nu se ceartă cu ei; dar ei au crezut că asta era tot și s-au înșelat: teoria gândirii senzoriale era un fel de psihologie mecanică, ca punctul de vedere al lui Newton -

A. I. Herzen, Opere colectate, în 22 de volume, editată de M. Lemke, 1920; A. I. Herzen, Lucrări filozofice alese, 2 volume, Gospoditizdat, 1948. În continuare mă voi referi la paginile ultimei ediţii.

2 V. I. Lenin, Soch., vol. 18, p. 10.

cosmologie mecanică... În general, materialiştii nu puteau înţelege obiectivitatea raţiunii. ... Pentru ei, ființa și gândirea fie se destramă, fie acționează unul asupra celuilalt în exterior.” Gândirea raționalistă limitată duce la faptul că „materialismul a trebuit să-și ia ultimul cuvânt nu o pe jumătate recunoaștere timidă și șubredă a esenței, ci o renunțare completă la ea”1 2. „Descartes nu s-a putut ridica niciodată la conceptul de viață”. El vede corpul ca pe o mașinărie (I, 246-247).

Herzen a recunoscut existența rațiunii obiective la baza naturii și a numit poziția lui Hegel că „totul real este rațional, totul rațional este real” - „un mare gând” (I, 80). În același timp, Herzen a luptat împotriva interpretării false a acestei poziții și s-a pronunțat împotriva celor care propovăduiau „reconcilierea cu întreaga latură întunecată a vieții moderne, numind totul întâmplător, cotidian, depășit, într-un cuvânt, tot ceea ce se întâlnește pe stradă, reală și, deci, îndreptățită la recunoaștere” (I, 80).

Herzen nu a fost un materialist atât în tinerețe, cât și la sfârșitul vieții. Când fiul său, fiziolog, a ținut o prelegere în care a susținut că toate activitățile oamenilor și animalelor sunt reflexe și că, prin urmare, nu există loc pentru liberul arbitru, Herzen a scris „Scrisoare către fiul său - A. A. Herzen”. „Toate fenomenele lumii istorice, toate manifestările organismelor - cumulus, organisme complexe, de ordinul doi - se bazează pe fiziologie, dar o depășesc. ...Cursul dezvoltării istoriei nu este altceva decât emanciparea constantă a personalității umane dintr-o sclavie după alta, de la o putere după alta, până la cea mai mare corespondență dintre rațiune și activitate - o corespondență în care omul se simte. gratuit." „Libertatea morală este, așadar, o realitate psihologică...”3. Conceptul de libertate dezvoltat în această scrisoare este doar relativ și, aparent, corespunde cadrului determinismului. Cu toate acestea, o înțelegere deterministă a libertății morale psihologice nu poate fi dezvoltată în cadrul materialismului.

1 A. I. Herzen, Lucrări filozofice alese, vol. I, Gos-politizdat, 1948, p. 278, 279, 280.

2 Ibid., p. 282.

3 A. I. Herzen, Lucrări filozofice alese, vol. N. Gos-politizdat, 1948, p. 296-297, 298.

sistem tic. Ea presupune prezența unei minți obiective la baza naturii.

Herzen a criticat sarcastic învățăturile slavofililor, deoarece aceștia din urmă idealizau Ortodoxia și susțineau autocrația. Dar după suprimarea mișcării revoluționare în 1848, Herzen a devenit dezamăgit de Europa de Vest și de spiritul ei „mic-burghez”. În acest moment, el a ajuns la ideea că comunitatea și artela satului rusesc conțineau elementele socialismului, care își vor găsi realizarea în Rusia mai devreme decât în orice altă țară. Comunitatea satului a insemnat comunism taranesc pentru el. Prin urmare, Herzen a ajuns la ideea că împăcarea cu slavofilii este posibilă. În articolul său „Moscova Pan-slavism and Russian Europeanism” (1851), el a scris: nu este socialismul „acceptat de slavofili așa cum este de noi? Acesta este un pod pe care ne putem da o mână de ajutor” (I, 348).

Herzen credea în viitorul socialismului. Cu toate acestea, el nu a considerat niciodată socialismul ca o formă perfectă de relații sociale. În 1849 scria: „Socialismul se va dezvolta în toate fazele

sale până la consecințe extreme, la absurdități. Atunci strigătul de negare va izbucni din nou din pieptul titan al minorității revoluționare și va începe din nou lupta muritoare, în care socialismul va lua locul actualului conservatorism și va fi învins de revoluția care vine, necunoscută nouă.” 2

În 1869, Herzen a scris un articol „Un bătrân tovarăș” (M. Bakunin). În articol, el a scris că nu crede în „fostele căi revoluționare” (II, 310) și a sfătuit „gradualismul” în dezvoltarea socială. În prezent, acest articol ar putea fi citit cu mare folos atât de susținătorii măsurilor revoluționare violente, cât și de conservatori — toți cei care nu văd nevoia unor reforme sociale care să ofere fiecărei persoane condițiile materiale pentru o viață decentă3.

' A. I. Herzen, Lucrări filozofice alese, vol. II. Goskomizdat, 1948, p. 148.

2 Ibid., p. 102-103.

3 Vezi G. Shpet, Herzen’s Philosophical Worldview, M., 1920; R. G ab g y, A. Hertsen essai sur le formation et le developpement de ses idees, Paris, 1928 (P. G a b p i, A. Herzen, Essay on the origin and development of his ideas).

Capitolul IV

MATERIALISTII RUSI IN ANII 60. NIHILISM

1. M. A. BAKUNIN

Au existat întotdeauna mulți materialiști printre revoluționarii ruși. În anii 20 ai secolului al XIX-lea existau materialişti printre decembriştii1. Cu toate acestea, scrierile lor filozofice nu au avut nicio semnificație pentru dezvoltarea filozofiei. În anii 60, predicatorii materialismului au fost Bakunin, Cernîșevski, Dobrolyubov, Pisarev, precum și faimosul fiziolog Sechenov, care nu a luat parte la mișcarea revoluționară. De la sfârşitul secolului al XIX-lea. și până astăzi, materialismul dialectic și istoric creat de Marx și Engels s-a răspândit pe scară largă atât în rândul emigranților pre-revoluționari ruși, cât și în Rusia. Acest tip de materialism va fi discutat într-un capitol separat.

Mihail Aleksandrovici Bakunin (1814-1876) - fiul unui proprietar de pământ, din 1828 până în 1833 a studiat la o școală de artilerie. După absolvirea școlii, a servit ca ofițer în armată. În 1835 s-a pensionat. Intrând în cercul lui Stankevici, Bakunin a studiat filosofia lui Kant, Fichte, Hegel.Fiind un hegelian convins, Bakunin a interpretat realitatea ca viață divină eternă, voință și activitate a spiritului. Universalul, luat în abstract, rămâne fără viață și formal. Ea trebuie tradusă în viața individului, în viața umană divină, impregnată de

iubire. În acest moment, Bakunin a interpretat poziția lui Hegel conform căreia „totul real este rațional și tot ce este rațional este real” în spiritul conservatorismului. Sub influența sa, Belinsky a trecut printr-o perioadă de „reconciliere cu realitatea”.

În 1840, Bakunin a plecat la Berlin pentru a studia. Acolo s-a împrietenit cu Arnold Ruge și cu alți „hegelieni de stânga”. În 1842, Bakunin a publicat un articol „Die Reaktion in Deutschland” („Reacția în Germania”) într-un jurnal publicat de Ruge. În acest articol, Bakunin vorbește despre libertatea absolută a spiritului, susținând că negativul este o condiție a pozitivului și trece de la conservare.

1 Pavlov-Silvansky, profesor de istorie rusă, a scris un articol despre ei în Byly (VII, 1907), intitulat „Materialiștii anilor 20”.

Vatismul la cealaltă extremă - propovăduind distrugerea a tot ce este vechi. Să avem încredere în spiritul etern, scria el, care sparge și distruge doar pentru că în același timp este un izvor de viață inepuizabil, veșnic creator. Pasiunea pentru distrugere este o pasiune creativă.

Această perioadă a fost începutul unei perioade tulburi din viața lui Bakunin. A participat la multe proteste politice, a fost condamnat în repetate rânduri la moarte și a petrecut mulți ani în închisoare (după ce a fost extrădat către guvernul rus, care l-a exilat în Siberia). În 1861, Bakunin a fugit din Siberia în Anglia. Ulterior, Bakunin a trăit în Italia și Elveția. În această perioadă a vieții sale a devenit materialist și a început să-și dezvolte teoria anarhismului. În 1868, a scris în revista „Afaceri ale Poporului”, pe care a publicat-o la Zurich, că eliberarea intelectuală a individului este posibilă numai pe baza ateismului și materialismului; eliberarea socială și economică se realizează prin desființarea proprietății ereditare, prin transferul de pământ către comunitățile de muncitori, iar fabricile și capitalul către asociațiile de muncitori, prin eliminarea căsătoriei și familiei și organizarea educației publice a copiilor. În cărțile sale „Fédéralisme, Socialisme et Antitheologisme” („Federalism, socialism și antiteologism”) și „Dieu et l’Etat” („Dumnezeu și statul”), Bakunin spune că toți oamenii cu adevărat liberi nu au nevoie de puterea statului, așa că cum acești oameni sunt deja interesați să se ajute reciproc. În aceasta o persoană vede sensul dezvoltării propriei personalități (teoria egoismului uman). Întreaga societate trebuie să constituie o uniune liberă a comunităților libere1.

2. N. G. CHERNYSHEVSKY

Nikolai Gavrilovici Chernyshevsky (1828-1889) s-a născut în familia unui preot. A fost educat la un seminar teologic1 din Saratov. Din 1846 până în 1850 Cernîșevski

1 M. Bakunin, Opere şi scrisori adunate, în 4 volume, 1934-1935. Oeuvres, 6 vol., Paris, 1907-1913 (Opere, în 6 volume. Paris); M. Nettlau. Thi Lise of M. Bakunin, 3 vol., Londra, 1894-1900 (M. H et-

lau, Viața lui Bakunin, în 3 volume, Londra); A. Kornilov, Tinerețea lui Bakunin, 1915; Rătăciri. Bakunina, 1925; Yu.M. Steklov, M.A.Bakunin, în 4 volume, I926; E. Sag, M. Bakunin, Londra, 1937 (E. Carr, M. Bakunin, Londra).

3

a studiat la Facultatea de Istorie și Filologie a Universității din Sankt Petersburg. Viziunea lui Cernîșevski s-a format sub influența materialismului francez al secolului al XVIII-lea, a filozofiei lui Hegel, a învățăturilor lui Proudhon, Saint-Simon, Fourier, Leroux și mai ales Feuerbach, a cărui „Esență a creștinismului” a fost citită de Cernîșevski încă din 1849. Până în 1848, Cernîșevski a fost o persoană profund religioasă. În această perioadă a vieții sale, Cernîșevski credea că o monarhie ereditară nelimitată era menită în special pentru a-i proteja pe cei asupriți și era de natură supraclasică1.

La vârsta de douăzeci de ani, Cernîșevski a devenit materialist, ateu, republican-democrat și socialist. Suferința nemeritate a oamenilor în general și a oamenilor buni în special a fost pentru el dovada inexistenței lui Dumnezeu. Scopul său principal în viață a fost să răstoarne monarhia printr-o revoluție țărănească nemiloasă. Pentru activitățile sale revoluționare, Cernîșevski a fost arestat în 1862, exilat la muncă silnică în Siberia și, ulterior, a fost forțat să se stabilească acolo. În 1883, lui Cernîșevski i s-a permis să se întoarcă în Rusia europeană și să locuiască mai întâi la Astrakhan și apoi la Saratov.

Influența filozofiei lui Hegel asupra lui Cernîșevski s-a reflectat în principal în cele ce urmează. Cernîșevski a apreciat foarte mult metoda dialectică, a cărei esență este aceea că „totul în lume se schimbă” din cauza existenței unor forțe și calități opuse1 2. Materialiștilor le este extrem de greu să explice modul în care un proces material poate provoca unul mental. Cernîșevski rezolvă această problemă făcând referire la învățătura lui Hegel, conform căreia schimbările cantitative duc la o anumită etapă la apariția unei noi calități. Argumentul lui Chernyshevsky privind vibrațiile eterului și impresiile de culoare este deosebit de interesant. Într-o scrisoare către fiul său din Siberia, Chernyshevsky a scris: „... naturaliștii își imaginează în zadar că vibrațiile ușoare ale eterului se transformă în impresii de culoare. Impresiile de culoare sunt acele vibrații care continuă să călătorească de-a lungul nervului optic, ajungând

1 H. G. Cernîșevski, Jurnal, „Moștenirea literară”, vol. I, GIZ, 1928, p. 276.

2 Vezi H. G. Cernîșevski, Opere complete, 1906, vol. II, p. 122.

creier și continuă să apară în el. Nu există nicio transformare aici." Dacă această afirmație nu ar conține o identificare absurdă între undele eterului și culori, atunci ar trebui înțeles în sensul că și în afara corpului uman, procesele materiale conțin calități senzoriale de culoare, sunet etc. De aici s-ar putea extrage concluzia că aceste calități sunt materiale și nu realitate mentală. Această teorie este destul de răspândită în filosofia modernă.

În biologie, Cernîșevski a fost un susținător al doctrinei transformismului, dar a tratat cu cel mai mare dispreț teoria lui Darwin a luptei pentru existență ca factor de evoluție. El a susținut că lupta pentru existență din cauza reproducerii excesive și a lipsei de hrană este un rău pentru organism și duce mai degrabă la degenerare decât la îmbunătățire. Dacă lupta pentru existență ar fi principalul factor al evoluției, atunci viața organică, așa cum crede Cernîșevski, ar dispărea cu totul și ar fi înlocuită cu compuși anorganici care sunt mai stabili decât organismele2.

În domeniul eticii, Cernîșevski a fost un susținător al teoriei „egoismului rezonabil". O persoană rezonabilă înțelege că fericirea ei personală este combinată cu bunăstarea generală. Cernîșevski își expune în mod convingător teoriile etice în romanul „Ce este de făcut?" Unul dintre personajele acestui roman, Lopukhov, sacrificându-se pentru binele altora, spune: „Nu genul de persoană care să facă sacrificii. Da, nu există, nimeni nu le aduce, acesta este un concept fals: victima este cizme mototolite. Orice este mai plăcut este ceea ce faci."3 Unii consideră acest argument ca o dovadă de nerefuzat a adevărului chiar și a teoriilor hedoniste ale eticii. În realitate, totuși, este plin de eroarea puținei observații. Scopul fiecărei acțiuni pe care o întreprindem este o valoare reală sau imaginară pe care o iubim, iar sentimentul de plăcere pe care îl trăim este doar un semn al atingerii scopului, dar, desigur, nu și scopul în sine. mate-

' N. G. Chernyshevsky, Opere complete, Goslitizdat, 1949, vol. XIV, p. 669; vezi, de asemenea, Steklov, N. G. Chernyshevsky, I, 243.

2 Vezi N. G. Chernyshevsky, The Origin of the theory of the beneficialness of the struggle for life, Complete Works, 1906, vol. X, part. 2.

'N. G. Cernîşevski. Ce să fac? Gardă tânără, 1948, p. 146.

realiștii nu pot explica dragostea dezinteresată pentru valori obiective precum adevărul, frumusețea sau valorile altei ființe, prin urmare încearcă să interpreteze fiecare acțiune umană ca o consecință a dorinței sale de plăcere. Faptul că oameni ca Chernyshevsky, care și-au dedicat întreaga viață slujirii dezinteresate a valorilor impersonale, au căutat să-și explice comportamentul prin motive de egoism, este adesea o consecință a ceea ce se numește modestie, care nu le-a permis să recurgă la atât de pompoase. cuvinte precum „conștiință", „onoare", „ideal", etc.

În 1854, la Universitatea din Sankt Petersburg, Cernîșevski a depus o disertație de estetică („Relațiile estetice ale artei cu realitatea") pentru gradul de Master în științe filozofice. Cu toate acestea, subiectul principal al studiilor științifice ale lui Cernîșevski a fost economia politică. În disertația sa, Cernîșevski a criticat aspru teoriile idealiste germane ale esteticii, „... frumosul", a înțeles el, „ca plinătatea vieții..."1. Scopul artei este de a reproduce realitatea și de a o explica. Frumusețea realității vii este mai mare decât operele de artă2.

Negarea fundamentelor tradiționale ale vieții sociale, exprimată în lucrările lui Cernîșevski și a lui Dobrolyubov (1836-1861), se numește pe bună dreptate nihilism. I. S. Turgheniev, care a venit cu acest nume, i-a spus odată lui Cernîșevski într-o conversație despre mișcarea sa: „Tu, Nikolai Gavrilovici, ești doar un șarpe, iar Dobrolyubov are ochelari". Cel mai proeminent reprezentant al nihilismului a fost Pisarev.

3. D. I. PISAREV

Dmitri Ivanovici Pisarev (1840-1868) s-a născut în familia unui proprietar de pământ. Pisarev a suferit o moarte timpurie: s-a înecat în timp ce înota în mare, lângă Riga. În ciuda

' N. G. Chernyshevsky, Lucrări filozofice alese, Gos-politizdat, 1950, vol. I, p. 97.

2 N. G. Chernyshevsky, Opere complete, în 10 volume, 1906; 1r. M. Steklov, N. G. Chernyshevsky, viața și opera sa, în 2 volume, 1928.

Înainte de moartea sa timpurie, Pisarev a reușit să scrie multe eseuri care s-au bucurat de mare succes. A fost un eseist talentat, critic literar, publicist și popularizator al teoriilor științelor naturale. La fel ca Chernyshevsky și Dobrolyubov, Pisarev a crezut profund în Dumnezeu în prima tinerețe. În timp ce studia la universitate, s-a alăturat unui cerc de mistici religioși care și-au făcut jurământul de celibat etern. Este posibil ca acest exces de fervoare religioasă să fi fost unul dintre motivele apostaziei doi ani mai târziu.

După ce și-a depășit criza, Pisarev a devenit un adept al materialismului vulgar al lui Vogt, Moleschott și Buchner. „Se poate exprima", scrie el, „o presupunere îndrăzneață că varietatea alimentelor, care duce la varietatea părților constitutive ale sângelui, servește drept bază pentru versatilitatea minții și echilibrul armonios între forțele eterogene și aspirațiile caracterului." El credea că activitatea intelectuală plină de viață din secolul al XVIII-lea. a fost rezultatul consumului de băuturi stimulatoare – ceai și cafea2.

Pisarev a explicat comportamentul oamenilor prin motive de egoism și a predicat eliberarea individului de orice fel de constrângere. Potrivit lui Pisarev, a face bine înseamnă a fi util oamenilor și a te bucura de

astfel de activități, adică a face munca liber, fără constrângere din partea autorităților, precum și concepte precum simțul datoriei etc.

Pisarev a tratat arta și filosofia cu dispreț. El a declarat că o pereche de pantofi era mai valoroasă pentru el decât întreaga opera a lui Shakespeare. La fel ca Bakunin, Pisarev a predicat distrugerea. „Ceea ce poate fi rupt”, a spus el, „trebuie rupt. Ar trebui să iubești doar ceva care poate rezista unei lovituri. Ceea ce se rupe în bucăți este gunoi. În orice caz, apăsați dreapta și stânga. Nu va aduce și nu poate aduce rău.” El a sperat că progresul social va fi realizat printr-o creștere semnificativă a

I. Lapshine, la phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russ, Pubi, de Universitatea Rusă Liberă, Nr. 35, 25-28. Praga (I. Lapshin, Fenomenologia conștiinței religioase în literatura rusă, Praga, ed. Universitatea Rusă Liberă, pp. 25-28).

2 Vezi L. A. Plotkin, Pisarev și mișcarea literară și socială în anii 60, Academia de Științe a URSS, 1945, p. 221.

o scădere a numărului „realiştilor gânditori” care, în crearea vieţii, se vor ghida după descoperirile ştiinţelor naturii1.

4. I. M: SECHENOV

Fiziologul Sechenov (1829-1905) în cartea sa „Reflexele creierului” a încercat să arate că toate actele din viața oamenilor și animalelor „prin modul lor de origine sunt reflexe”. În opinia sa, „la baza actelor de gândire, al căror conținut este comparația, observația nu dezvăluie nimic decât excitarea frecventă a cochiliilor senzoriale și reproducerea asociată a impresiilor similare anterioare cu consecințele lor motorii”1 2.

Sechenov spune același lucru despre conceptul subiectiv ca și filozoful englez modern Bertrand Russell, și anume, personalitatea este pur și simplu o formă gramaticală, greșit acceptată de oameni ca o realitate mentală specială3.

Doctrina conform căreia toate acțiunile oamenilor și animalelor sunt reflexe a găsit un teren fertil în Rusia datorită lucrărilor fiziologului I. P. Pavlov (1849-1936) și școlii sale, precum și psihiatrului V. M. Bekhterev (1857-1927). În cartea sa „Reflexologie colectivă”, Bekhterev a încercat să interpreteze întreaga viață socială ca un sistem de reflexe. În „Review of the Biological Laboratory П. F. Lesgaft”, studentul lui Pavlov Savich a publicat un articol în care intenționa să demonstreze că cea mai înaltă manifestare creativă a inteligenței umane sunt reflexele condiționate. Ca o ilustrare, Savich analizează viața și opera lui Darwin și încearcă să demonstreze că toată munca creativă a marelui om de știință trebuie interpretată ca o serie de reflexe condiționate.

1 D.I.Pisarev, Opere, în 6 volume, 1894; lui: Lucrări alese, în 2 volume, M.; L. A. Plotkin, Pisarev, 1940; F. Barghoorm, D.I. Pisarev: a Représentative of Russian Nihilism, The Review of Politics, II, aprilie, 1948

2 I. M. Sechenov, Cine și cum să dezvoltăm psihologia? „Buletinul Europei”, aprilie 1873, p. 597.

3 I. M. Sechenov, Reflexele creierului, 1866; lui: Cercetări psihologice, 1873; lui: Lucrări filozofice și psihologice alese, Gospoditizdat, 1947.

Capitolul V

POZITIVIști RUSI

1. P. L. LAVROV, G. N. VYRUBOV,

E. V. de ROBERTI

Pozitivismul francez al lui Comte și pozitivismul englez al lui John Stuart Mill și Herbert Spencer și-au găsit mulți adepți în Rusia. Un reprezentant influent al acestei tendințe a fost P. L. Lavrov.

Pyotr Lavrovich Lavrov (1823-1900) a fost profesor de matematică la Academia de Artilerie. În 1866, Lavrov a fost demis din serviciu și exilat în provincia Vologda pentru legături cu cercurile revoluționare. În 1870 a scăpat din exil și s-a stabilit la Paris. Concepțiile filozofice ale lui Lavrov s-au format sub influența lui Comte, D. S. Mill, Spencer și Feuerbach. Potrivit lui Lavrov, doar faptele date în experiență pot fi obiecte de cercetare științifică. Știința presupune existența reală a obiectelor, cognoscibile prin activitatea normală a simțurilor noastre și relația cauzală dintre ele. Filosofia este creativitatea care unește în mod critic toate ramurile cunoașterii într-un singur întreg. Lavrov și-a numit filozofia antropologism pentru că pentru aceasta întrebarea centrală este întrebarea esenței omului. Lavrov era convins că omul are o dorință înnăscută de plăcere. Cu toate acestea, o persoană cultivată experimentează plăcere din acțiunile morale și își formează astfel o idee despre demnitatea individului. Lavrov a fost un determinist, deși a susținut că nașterea conștiinței duce la apariția unui tip special de realitate pentru individ, care se consideră liber și rezonabil. Conceptul de liber arbitru este o idealizare a naturii umane necesara dezvoltarii societatii umane. Progresul este dezvoltarea conștiinței și a gândirii critice în fiecare individ, precum și creșterea solidarității sociale. Dreptatea socială va fi realizată printr-o revoluție socialistă. Prezența unei comunități sătești rusești, posibilitatea cultivării comune a pământului și folosirea comună a produselor muncii în cadrul acesteia i-au dat lui Lavrov speranța că

Poporul rus va fi primul care va realiza o revoluție socială1.

G. N. Vyrubov (1843-1913) și E. V. de Roberti (1843-1915) au fost și ei pozitiviști și au scris mai ales în franceză. Și-au petrecut cea mai mare parte a vieții în Franța. În 1867, Vyrubov, împreună cu Littre, a editat revista „Philosophie positive” („Filosofie pozitivă”).

2. N. K MIHAILOVSKY

Nikolai Konstantinovici Mihailovski (1843-1904), publicist, critic și popularizator al teoriilor științifice, a avut o influență nu mai mică asupra gândirii sociale rusești decât Lavrov.

Câțiva ani a editat „Avuția Rusiei” - · revista „populiștilor”, care mai târziu au format Partidul Socialist Revoluționar. Mihailovski a spus despre sarcinile activității sale literare:

„De câte ori îmi vine în minte cuvântul „adevăr”, nu pot să nu admir frumusețea sa interioară uimitoare. Nu există, se pare, un astfel de cuvânt în nicio limbă europeană. Se pare că numai în rusă adevărul și dreptatea sunt numite același cuvânt și par să se contopească într-un singur mare întreg.”

„Privind fără teamă în ochii realității și reflectarea ei - adevăr-adevăr, adevăr obiectiv și, în același timp, protejarea adevăr-dreptate, adevăr subiectiv - aceasta este sarcina întregii mele vieți.”2

Prin adevăr obiectiv, Mihailovski a înțeles doctrina cauzalității mecaniciste în natură. În opinia sa, metoda obiectivă de cercetare în sociologie nu se justifică. Omul, ca ființă rațională, aduce cu el o nouă forță. El „... foarte rar este mulțumit de combinația de senzații și impresii pe care le primește din procesele și rezultatele mersului natural al lucrurilor”3.

' Principalele lucrări ale lui Lavrov: Scrisori istorice (sub pseudonimul Mirtov), Experiență în istoria gândirii (neterminată), Lucrări alese, Petrograd, 1918-1920.

2 N. K. Mihailovski. Opere complete, Vol. I, Prefață la ediția a treia, pp. V.

3 Ibid., p. 347.

O persoană încearcă să schimbe realitatea în conformitate cu scopurile și idealurile sale. O astfel de activitate umană este supusă evaluării morale. Categoriile moralei sunt însă subiective, de aceea în sociologie ar trebui să se folosească nu numai metoda obiectivă, ci și cea subiectivă (iar ultimul cuvânt aparține metodei subiective)1. Mihailovski nu a fost un susținător al conceptului de liber arbitru și

nu a negat legile dezvoltării istorice. El îi oferă persoanei următoarele sfaturi:

„Fă istorie, mișcă-o în direcția idealului tău, căci în asta constă ascultarea de legile istoriei”2

Idealul lui Mihailovski este o personalitate dezvoltată complet și cuprinzător. Societatea ar trebui să fie formată din indivizi capabili de înțelegere reciprocă, respect reciproc și eforturi comune pentru a atinge fericirea.

Definind condițiile dezvoltării sociale pe drumul său către ideal, Mihailovski vorbește despre tipul și gradul de dezvoltare. După tipul de dezvoltare a înțeles suma diferitelor abilități ale unui individ. În opinia sa, un individ care folosește aproape exclusiv o abilitate o aduce la un grad ridicat de perfecțiune, dar toate celelalte abilități ale sale suferă atrofie. Astfel, se reduce tipul general de dezvoltare a individului3. Pe baza acestui concept, Mihailovski se opune teoriei evoluției a lui Spencer și critică opiniile acestui filozof despre societate ca un singur organism.

Pe baza descoperirilor zoologului Baer, Mikhailovsky subliniază că organismul se dezvoltă, crește și se îmbunătățește prin diviziunea fiziologică a muncii și, astfel, sursa complexității excepționale a organismului este diferențierea organelor și țesuturilor. Fiecare organ îndeplinește la perfecțiune o funcție specială benefică întregului organism, care, datorită acestui proces de dezvoltare, devine o entitate individuală din ce în ce mai complexă.

Spencer credea că societatea se dezvoltă prin diviziunea muncii și specializarea membrilor săi. Mihailov-

A se vedea N.K. Mikhailovsky. Opere complete, vol. I, p. 164.

2 Ibid., p. 69.

3 Ibid., p. 492.

Skii contestă această afirmație și subliniază că specializarea duce la regresia personalității. Gradul de dezvoltare atins de un individ ca urmare a dezvoltării oricărei abilități în detrimentul altora poate fi foarte mare, dar tipul de dezvoltare a acestui individ scade, totuși. Într-un astfel de proces de dezvoltare, societatea „încearcă să subjugă și să descompună individul”. Ea transformă o persoană dintr-o personalitate separată în propriul său organ. Specialiștii înguste încetează să mai înțeleagă viața interioară a reprezentanților altor specialități. Aceasta este sursa indiferenței, chiar a ostilității și, în cele din urmă, a pierderii fericirii. Într-un efort de a evita astfel de consecințe nedorite, „individuul, respectând aceeași lege a dezvoltării, luptă, sau cel puțin trebuie să lupte, pentru individualitatea sa, pentru independența și versatilitatea sinelui său” (478).

Astfel, ceea ce înseamnă progres în viața unui organism este regresul în viața societății.

Progresul, a spus Mihailovski, este o „abordare graduală a integrității indivizibilului...”, cea mai posibilă și mai versatilă diviziune a muncii între organele corpului și, în același timp, o „abordare graduală” a celui mai mic. posibilă diviziune a muncii între oameni1.

Mihailovski i-a criticat pe darwiniști. Darwiniștii, a spus el, transferă legile luptei pentru existență către societatea umană, dar atât adaptarea la mediu, cât și selecția naturală nu reprezintă idealuri umane.

„Dimpotrivă, adaptează-te la tine însuți condițiile de viață din jurul tău, nu-i zdrobi pe cei inadaptați, căci în luptă, selecție și adaptări utile se află moartea atât a ta, cât și a societății tale.”2

Mihailovski și-a pus sarcina de a crea o teorie în care adevăr-adevăr și adevăr-dreptate să apară mână în mână, completându-se unul pe altul” (V). Acest obiectiv a fost foarte tentant pentru el.

Cu toate acestea, el a fost un pozitivist și, prin urmare, a negat posibilitatea metafizicii. Concepțiile pozitiviste ale lui Mihailovski l-au împiedicat să ofere o soluție clară și consecventă acestei probleme.

A se vedea N.K. Mikhailovsky. Lucrări complete, pagina 166.

2 Ibid., p. 308.

Dacă Mihailovski ar fi creat o astfel de teorie a cunoașterii, atunci el, fără îndoială, ca și Kireevsky, ar fi ajuns la ideea că adevăr-adevăr și adevăr-dreptate (completându-se unul pe celălalt) pot fi revelate numai unei persoane întregi, capabile să folosească toate diversitatea experienței, adică nu numai experiența senzorială, ci și experiența conștiinței, a sentimentului estetic și a intuiției religios-mistice.

3. CD. KAVELIN, M.M.TROITSKY, N.I. KAREEV, N.M. KORKUNOV

Konstantin Dmitrievich Kavelin (1818-1885) a fost inspirat de idealuri înalte. Cu toate acestea, ca și Mihailovski, el nu a putut să le susțină teoretic. Kavelin a fost om de știință, expert în istoria Rusiei, avocat, publicist și filozof.

În timpul serviciului public, a refuzat toate titlurile și ordinele onorifice. În tinerețe, Kavelin a fost interesat de filosofia lui Hegel. Dar, angajându-se în cercetări în domeniul istoriei, a apreciat foarte mult metoda științifică și s-a apropiat de pozitivism. În lucrările sale filozofice, Kavelin nu s-a angajat în metafizică. A

scris două lucrări filozofice: „Probleme de psihologie” (1872) și „Probleme de etică” (1885).

Vorbind atât împotriva materialismului, cât și a idealismului metafizic, Kavelin a încercat să dovedească independența relativă a vieții mentale. Conștiința și gândirea, a spus el, creează o lume ideală, scot o persoană din „cercul apropiat al individualității” și o ridică „la nivelul unui produs comun, colectiv, al activității mentale a oamenilor. Libertatea de gândire și de acțiune este o proprietate organică a naturii umane.”1 El credea că încercările de a explica liberul arbitru fuseseră până acum nesatisfăcătoare. El nu a creat nicio teorie a legăturii dintre natura materială și fenomenele mentale. Sechenov, un materialist și fiziolog, a scris ca răspuns un articol lung „Cine și cum să dezvoltăm psihologia”. Acest articol conținea critici zdrobitoare la adresa „Problemelor psihologiei” a lui Kavelin.

Sechenov a ajuns la concluzia că toate cercetările științifice

K. D. Kavelin, Opere colectate, vol. III, p. 934.

se bazează pe o analiză a faptelor. Totuși, a subliniat el, psihicul ar trebui exclus din sfera analizei științifice, care este aplicabilă numai proceselor fiziologice care stau la baza fenomenelor mentale.

Rezultă că psihologia ar trebui să fie domeniul de activitate al fiziologilor, nu al psihologilor. Kavelin a dat un răspuns lung la acest articol al lui Sechenov. Disputa lor a fost publicată în „Buletinul Europei” în anii 1872-1874.1.

Slavophile Yu. F. Samarin a criticat temeinic lucrarea lui Kavelin „Problemele psihologiei” din punctul de vedere direct opus celui al lui Sechenov. El a subliniat că Kavelin a fost incapabil să dovedească independența relativă a vieții spirituale și a făcut multe concesii materialismului prin exagerarea importanței proceselor fizice pentru activitatea minții1 2.

M. M. Troitsky (1835-1899) - profesor la Universitatea din Moscova, a fost creatorul unui sistem psihologic complet în spiritul asociației. El a criticat aspru filosofia lui Kant și idealismul metafizic german post-kantian3.

N. I. Kareev (1850-1931) a fost profesor de istorie europeană la Universitatea din Sankt Petersburg. Tratându-se cu problemele filozofiei istoriei, Kareev a apărat teoria rolului predominant al individului în istorie4.

Profesor de jurisprudență N. M. Korkunov în lucrarea sa „Teoria generală a jurisprudenței” a exprimat o idee originală și valoroasă despre forma extra-spațială a proceselor mentale. În consecință, deși corpurile oamenilor sunt separate în spațiu, procesele mentale ale indivizilor sunt interconectate. O astfel de interdependență, susține Korkunov, face posibilă viața socială.

1 Vezi K. D. Kavelin, Selected Works, 1899.

2 Vezi „Buletinul Europei”, 1875.

3 M. Troitsky, Science of the Spirit (Science of the Spirit); Germană, Psihologia în secolul prezent, vol. 2 (Psihologie germană, secolul XIX, în 2 volume).

4 N. Kareev, Întrebări generale ale filosofiei istoriei, în 3 volume, 1883, 1890; Studii istorice, filozofice și sociologice, 1895.

Capitolul VI

DEGENERAREA SLAVOFILISMULUI

1. N. Y. DANILEVSKY

N. Ya. Danilevsky (1822-1885) sa născut în familia unui general. În 1842 a absolvit Liceul Tsarskoye Selo. Manifestând un mare interes pentru științele naturii, Danilevsky a fost student voluntar la departamentul de științe naturale a Universității din Sankt Petersburg în 1843-1847. și a promovat examenul pentru masterul în botanică. Fascinat de ideile lui Fourier, Danilevsky s-a alăturat grupului revoluționar al lui Peter Shevsky și a petrecut o sută de zile în Cetatea Petru și Pavel pentru apartenența la acest grup. Investigația a demonstrat că Danilevsky a interpretat învățătura lui Fourier nu ca fiind revoluționară, ci ca pur economică. După ce a primit libertatea, Danilevsky a fost însă expulzat din Sankt Petersburg. A fost forțat să lucreze ca funcționar, mai întâi în biroul guvernatorului Vologda și apoi sub guvernatorul Samara. Începând cu 1853, guvernul rus l-a trimis în mod repetat pe Danilevsky în călătorii de afaceri pentru a studia starea pescuitului de pe Volga și Marea Caspică, precum și în regiunea Mării Albe și în nordul Rusiei. În 1869, primele capitole ale lucrării sale „Rusia și Europa” au apărut în revista Zarya, care a fost publicată ulterior ca o carte separată. În 1895, N. N. Strakhov, un admirator al lui Danilevsky, a publicat cea de-a cincea ediție a acestei cărți cu o prefață dedicată vieții și operei acestuia din urmă.

Danilevsky este considerat epigonul slavofilismului, care la acea vreme intrase deja într-o perioadă de declin. A fost unul dintre cei mai tipici reprezentanți ai panslavismului. În cartea „Rusia și Europa”, Danilevsky dezvoltă în detaliu teoria „tipurilor cultural-istorice” ale umanității (înainte de el, această teorie a fost dezvoltată de istoricul german Rückert, iar după Danilevsky a devenit tema lucrărilor lui Spengler). Potrivit lui Danilevsky, nu există și nu poate exista o civilizație universală. Există doar diferite tipuri culturale și istorice de civilizație, cum ar fi egipteană, chineză, asiro-babiloniană-feniciană, evreiască, greacă, romană. În istoria modernă, Danilevsky acordă cea mai mare atenție tipurilor germano-romane și slave, acestea din urmă abia la început să prindă contur. Bazele unei civilizații de un tip cultural-istoric nu transmit

civilizații Xia de alt tip. Uneori, sunt posibile doar cazuri izolate de supraviețuire a civilizațiilor extraterestre și apoi într-o formă limitată (aceasta se referă la caracteristicile secundare ale civilizației).

Perioada de creștere de tip cultural-istoric este incertă. În același timp, perioada de înflorire și fructificare este scurtă. Ultima perioadă epuizează odată pentru totdeauna forțele vitale de tip cultural-istoric (Capitolul V). „Umanitatea”, potrivit lui Danilevsky, reprezintă un concept abstract, nu un întreg viu, unificat. „Omenirea și oamenii (națiune, trib) se relaționează unul cu celălalt, așa cum un concept generic se raportează la un concept de specie1. Umanitatea este un concept abstract și slab, iar oamenii sunt o realitate concretă și existentă. Semnificația tipurilor cultural-istorice constă în faptul că fiecare dintre ele exprimă ideea unei persoane în felul său, iar aceste idei, luate în ansamblu, constituie ceva pan-uman. Dominația unui tip cultural-istoric, extins în întreaga lume, ar însemna o degradare treptată.

În zilele noastre, potrivit lui Danilevsky, a venit timpul pentru dezvoltarea rasei slave într-un tip cultural și istoric distinctiv.

Caracteristica originală a acestui tip este următoarea. Multe tipuri cultural-istorice au o singură bază (de exemplu, cultura evreiască are o bază religioasă, cultura greacă are o bază artistică, în timp ce Roma a dezvoltat o cultură politică înaltă). Tipul germano-roman are o dublă bază și se remarcă printr-o cultură politică de natură științifică și industrială. Tipul slav va fi primul tip cultural-istoric complet cu patru fundamentale: 1) religios, 2) științific, creativ în artă, tehnologic, industrial, 3) politic, 4) economic și comunal (Capitolul XVII).

Danilevsky susține că în procesul de dezvoltare ulterioară a istoriei europene, Austro-Ungaria se va dezintegra. În locul ei va apărea o federație integral slavă, care va include și alte entități rasiale: Grecia, România și Ungaria (Capitolul XIII).

Problema răsăriteană va fi rezolvată ca urmare a luptei dintre lumea romano-germanică și cea slavă. Capitala Uniunii All-slave va fi Constantinopolul.

Pe primele pagini ale cărții tale, o atenție deosebită Da

1 N. Ya. Danilevsky, Rusia și Europa, Sankt Petersburg, 1888, p. 125.

Nilevsky acordă atenție atitudinii ostile a Europei de Vest față de Rusia. El respinge ideea că Rusia este un cuceritor nesățios și arată

că ea nu a comis niciodată nici o crimă națională, nici mutilare națională (Capitolele I și II).

Dostoievski a început să citească cu mare interes această lucrare a lui Danilevski, care a fost publicată în paginile lui Zarya. Cu toate acestea, a fost amar dezamăgit când a descoperit că Danilevsky a negat existența unității umanității și a idealurilor universale. După cum vom vedea mai târziu, Soloviev l-a criticat aspru pe Danilevsky pentru că a negat principiul universalismului creștin.

Danilevsky și-a dedicat ultimele zile ale vieții lucrului la o lucrare în care a respins darwinismul. Această lucrare a rămas neterminată (în 1885 a fost publicat primul volum în două părți, iar un capitol al celui de-al doilea volum a fost publicat postum în 1889). Danilevsky a depus această lucrare la Academia de Științe pentru un concurs, dar nu i s-a acordat un premiu. Academia credea că cartea sa este o colecție de teorii anti-darwiniene deja cunoscute în Europa. Potrivit cercetătorilor, Danilevsky a dezvoltat doar aceste teorii și le-a ilustrat cu exemple noi. Danilevsky a înțeles evoluția ca o consecință a unei „tendințe organice, de căutare a obiectivelor”, care este ghidată de o „cauză inteligentă”. Conceptul și termenul - „tendință de căutare a obiectivelor” (Zielstrebigkeit) - au fost introduse în filozofie și biologie de celebrul zoolog Karl von Baer. Danilevsky era în relații amicale cu acest om de știință.

Danilevsky deține următorul aforism despre frumusețe: „Dumnezeu a vrut să creeze frumusețea și în acest scop a creat materia”.

2. N. N. STRAKHOV, K. N. LEONTIEV

N. N. Strahov (1828-1896) a studiat științele naturii. În 1857, a depus o disertație pentru o diplomă de master în zoologie. Cu toate acestea, Strahov a abandonat predarea și a devenit scriitor. Principalele sale lucrări includ diverse eseuri filozofice, critică literară și studii despre fundamentele filozofice ale științelor naturale în relație cu filozofia

N. Ya. Danilevsky, Rușii Europa, Sankt Petersburg, 1888, p. XXVIII.

Hegel. În cartea „Lumea ca întreg”, Strahov demonstrează că lumea este un „întreg armonios și organic”. Totul în lume este interconectat, se subordonează reciproc și constituie o „ierarhie a ființelor și a fenomenelor”. Lumea, spune Strahov, este un organism în care toți membrii „se servesc reciproc și formează un întreg”. Omul este centrul acestui organism. Strahov a fost un luptător pasionat pentru ascensiunea culturii spirituale, al cărei declin a putut fi văzut atât în Occident, cât și în Rusia. Strahov a văzut cauza declinului influenței nocive a materialismului, pozitivismului și nihilismului.

Strahov a susținut că greșeala fundamentală a acestor mișcări constă în negarea sferelor superioare ale existenței și în tendința de a le reduce la categoriile cele mai inferioare ale naturii1.

Publicistul și scriitorul K. N. Leontyev (1831 -1891) nu aparținea slavofililor. Cu toate acestea, el era destinat să devină un exponent al ideilor slavofilismului degenerat. V. Soloviev a făcut o bună prezentare critică a opiniilor lui Leontiev.

Cartea lui Berdyaev „K. Leontiev" (G. Bles, Londra, 1940) este de asemenea o sursă de încredere2.

Capitolul VII

PREDECESORI LUI VLADIMIR SOLOVIEV

1. P. D. IURCEVICI, V. D. KUDRYAVTSEV

Pamfil Danilovici Yurkevich (1827-1874) a fost profesor de filozofie la Universitatea din Moscova între 1863 și 1874. În spatele fenomenelor naturale în continuă schimbare percepute de simțurile noastre, Iurkevici a încercat (în spiritul platonismului) să descopere ideea neschimbătoare a lui un obiect. Conform învăţăturii sale, în această idee gândirea şi fiinţa sunt identice. Adevărul este dezvăluit nu numai prin gândire, ci și prin inimă.

' Principalele lucrări ale lui N. N. Strahov: Metoda științelor naturale, 1865; Lumea ca întreg, 1872; Lupta împotriva Occidentului în literatura noastră, în 3 volume, 1882, 1883, 1896; Despre conceptele de bază ale psihologiei și fiziologiei, 1886; Despre adevărurile eterne, 1887; Din istoria nihilismului literar, 1892; despre Strahov, vezi Chizhevsky, Hegel in Russia, pp. 266-283.

2 K. Leontiev, Opere colectate, în 8 volume.

tsem", deoarece descoperirea adevărului este legată de aspirațiile religioase și morale ale unei persoane. În acest proces de ascensiune către adevăr, cunoașterea este combinată cu credința, care reprezintă un factor mai puternic decât pur și simplu conținutul empiric al gândirii. Fără iubire, spunea Iurkevici, este imposibil să-L cunoști pe Dumnezeu; stadiul cel mai înalt al ascensiunii la absolut, adică Dumnezeu, este deja contemplația mistică. Ceea ce poate exista devine actual prin ceea ce ar trebui să fie, și anume prin scopul ideii lui Platon despre bine.

Ca răspuns la articolul lui Chernyshevsky „Principiul antropologic în filozofie", Yurkevich a supus materialismul unei critici amănunțite. Această critică a provocat răspunsuri ostile din partea „presei progresiste" de atunci, care a lansat o campanie de calomnie împotriva lui Yurkevich. În cartea „Hegel în Rusia", Cijevski scrie despre Iurkevici: „Critica susținută și în același timp eficientă a materialismului a lui Iurkevici (în același mod a criticat „idealismul") a fost întâmpinată nu de argumente, ci de amenințări și critici din partea lui. adversarii. Cea mai puternică armă a dușmanilor lui Yurkevich a fost calomnia. De exemplu, ei au găsit în lucrările

celor din urmă câteva rânduri despre modul în care aspectele intelectuale nu pot juca un rol suficient de activ în educație... Viața necesită mai multe fundamente esențiale și metode eficiente decât conceptele abstracte ale științei, precum demnitatea umană și educația.” . Aici Yurkevich a însemnat, fără îndoială, în primul rând credință religioasă și, în al doilea rând, sentiment. Susținătorii iluminismului au văzut în aceste rânduri de Yurkevich argumente în apărarea pedepselor corporale. Sigiliul fiere nu a ratat nicio ocazie, iar atacurile asupra gânditorului urat au continuat continuu. Yurkevich a fost chiar asemănat cu excrementele lui Diogene. Din 1859 până în 1862, Iurkevici a publicat opt lucrări filozofice, iar din 1862 până în 1874 (anul morții lui Iurkevici) a scris o singură carte” (253)’. Iurkevici a fost profesorul lui Solovyov. În lucrările sale, Solovyov l-a laudat ca persoană și filozof12.

1 Citatul din cartea lui Cijevski „Hegel în Rusia” este tradus din engleză. limba

2 Vezi V. Soloviev, Trei caracteristici, p. VIII. Lucrările lui Iurkevici: Inima și sensul ei în viața spirituală a omului, „Proceedings”, Kiev, Seminarul Teologic, 1860; Ideea, „Jurnalul Ministerului Învăţământului Public”, 1860; Rațiune după învățăturile lui Platon și experiență după învățăturile lui Kant. „Moscow University News”, 1885. [Titlurile lucrărilor lui Yurkevich sunt traduse din engleză. - Notă, ed.],

Viktor Dmitrievich Kudryavtsev (1828-1892) a fost profesor de filozofie la Academia Teologică din Moscova. În timp ce studia încă la Academie, Kudryavtsev a dat dovadă de abilități excepționale și a primit o bursă personală de la Mitropolitul Platon. Această bursă ia oferit lui Kudryavtsev dreptul la un al doilea nume de familie, Platonov, în plus față de primul. În lucrarea sa „Religie, Its Essence and Origin”, Kudryavtsev-Platonov explică credința în Dumnezeu și originea religiei prin influența directă a lui Dumnezeu asupra spiritului uman, precum și experiența religioasă care este o consecință a acestei influențe. În structura lumii, declară el, spiritualul este profund diferit de material, cu toate acestea, ambele sunt strâns legate între ele. Încercările de a explica structura lumii prin filozofia dualistă s-au dovedit nesatisfăcătoare. Ele duc la faptul că unul dintre tipurile de ființe indicate este plasat înaintea celuilalt. Rezultatul este materialismul sau idealismul. Trebuie să găsim un al treilea principiu care să unească spiritul și materia. Acest principiu este o ființă absolut perfectă - Dumnezeu, care a creat lumea în așa fel încât materia să servească drept bază pentru manifestarea spiritului.

Scopul acestui proces mondial este o abordare continuă a perfecțiunii absolute. Kudryavtsev-Platonov a numit teoria sa monism transcendental.

Kudryavtsev-Platonov credea că explicația legăturii strânse dintre procesele mentale și fizice complet diferite ar trebui căutată în al treilea tip de ființă. Ideea unui al treilea tip de ființă, care se află deasupra celor două procese și le unește, are o valoare deosebită.

Cu toate acestea, întreaga istorie a gândirii filozofice arată că o astfel de problemă nu poate fi rezolvată fără a menționa numele lui Dumnezeu. Să ne întoarcem, de exemplu, la panteismul lui Spinoza, care, ca toate învățăturile panteiste, nu este logic solid. Să ne întoarcem și la diverse forme de ocazie și la doctrina lui Leibniz a armoniei prestabilite. Legătura dintre procesul fizic și cel corporal (de exemplu, în viața umană) este atât de strânsă încât trebuie să descoperim un al treilea principiu care să stea deasupra acestor două procese și să le unească în însăși structura organismului uman1.

' Kudryavtsev-Platonov, Opere alese, publicația Academiei Teologice, în 3 volume, 1892-1894.

2. N. F. FEDOROV

Un loc special în dezvoltarea filozofiei creștine îi revine lui Nikolai Fedorovich Fedorov (1828-1903). Ideile originale ale lui Fedorov sunt încă puțin cunoscute, deși la un moment dat au făcut o mare impresie asupra lui V. Solovyov, Dostoievski și Tolstoi.

Viața lui Fedorov merită un studiu cuprinzător, pentru că el a fost, fără îndoială, un om drept și un sfânt necanonizat.

N. F. Fedorov este fiul nelegitim al prințului P. I. Gagarin, născut în 1828. Fedorov și-a făcut studiile la Liceul Richelieu din Odesa, apoi a predat istoria și geografia în orașele de provincie. Timp de mulți ani, Fedorov a fost bibliotecar la Biblioteca Rumyantsev din Moscova. Bibliograf pasionat și iubitor de carte, Fedorov știa pe de rost toate cărțile din bibliotecă și locul lor. Fedorov poseda o erudiție enormă în toate domeniile cunoașterii. Fedorov le dădea, de obicei, cititorilor de diverse profesii, alături de cărțile pe care le solicitau, și alte manuale în care găseau mereu sfaturi valoroase și informații bune. Toți cei care au dat peste Fedorov au fost uimiți de acuratețea și varietatea cunoștințelor sale. La începutul anilor 90, Biblioteca Rumyantsev a fost vizitată de un grup de ingineri care plecau în Siberia pentru a efectua lucrări de cercetare pe traseul căii ferate din Siberia. Fedorov le-a oferit imediat o descriere a Siberiei, despre care nu auziseră până acum.

Privind proiectul feroviar, a descoperit două erori pe hartă: într-un caz, înălțimea muntelui a fost indicată incorect, iar în celălalt, un pârâu destul de important a fost complet ratat. Potrivit inginerilor care s-au întors din Siberia doi ani mai târziu, Fedorov s-a dovedit a avea dreptate. Mulți istorici, avocați, filologi, fizicieni, tehnicieni și reprezentanți ai altor profesii ar putea spune povești similare despre Fedorov1.

Fedorov a trăit o viață spirituală intensă. S-a dedicat în întregime slujirii societății și și-a redus nevoile materiale la minimum. Ocupa o cameră minusculă și nu dormea mai mult de patru sau cinci ore pe zi pe un pat neacoperit.

Vezi H. F. Fedorov, Filosofia cauzei comune, cu o schiță biografică a lui Ostromirov, Harbin, 1928.

acel piept cocoșat, punându-și ceva tare sub cap în loc de pernă.

Mâncarea lui consta în ceai cu chifle veche, brânză sau pește sărat. Fedorov a rămas adesea fără mâncare fierbinte luni de zile. Banii au fost o piedică pentru el. Primind un salariu nesemnificativ (mai puțin de 400 de ruble pe an), a refuzat orice creștere.

Fedorov a distribuit lunar o parte semnificativă a salariului său „cărturarilor”. Nu a vrut să dețină nicio proprietate și nici măcar nu a deținut o haină caldă.

Fedorov a considerat faima și popularitatea ca fiind manifestări ale nerușinării. Articolele sale au fost publicate sub pseudonim. El nu le-a publicat deloc pe majoritatea. Unele dintre lucrările lui Fedorov au fost publicate abia după moartea sa de către prietenii săi V. Kozhevnikov și N. Peterson. Colecția, publicată în 480 de exemplare, se numește „Filosofia cauzei comune”. Kozhevnikov și Peterson au distribuit această carte bibliotecilor și societăților științifice, iar exemplarele rămase au fost distribuite gratuit celor interesați. În 1928, această carte a fost republicată de adepții lui Fedorov la Harbin.

Fedorov nu a vrut să fie fotografiat sau să-și lase portretul. Acest lucru a arătat încă o dată modestia lui. Pentru a surprinde imaginea lui Fedorov, prietenii au trebuit să recurgă la viclenie. Celebrul artist Pasternak a vizitat în mod constant Biblioteca Rumyantsev și, înconjurându-se cu cărți, și-a asumat aspectul lecturii. Din când în când arunca o privire spre Fedorov și își desenează portretul (ibid., XVIII).

În ciuda vieții sale ascetice, Fedorov se bucura de o sănătate excelentă. S-a îmbolnăvit doar când, la insistențele prietenilor, a renunțat la obiceiuri. Fedorov nu a purtat niciodată o haină de blană și a mers mereu. Cu toate acestea, în 1903, în înghețul sever din decembrie, prietenii lui l-au convins să-și îmbrace o haină de blană și să călătorească într-o trăsură. Fedorov s-a îmbolnăvit de pneumonie și a murit.

Toți cunoscuții lui Fedorov au avut cel mai mare respect pentru el și au arătat un mare interes pentru ideile sale. V. Solovyov i-a scris lui Fedorov: „Planul tău este un pas înainte făcut de mintea umană pe calea către Hristos”. Tolstoi obișnuia să spună că Fedorov a fost un creștin adevărat în modul său de viață: „Este foarte sărac, dă totul și este întotdeauna vesel și blând”.

Fiul lui Tolstoi, Ilya Lvovich, amintindu-și relația tatălui său cu Fedorov, a spus că Fedorov

erau ochi surprinzător de vioi, pătrunzători și inteligenți. Păreau să radieze bunătate și să strălucească cu o naivitate aproape copilărească. Ilya Lvovich a mai spus că și-a imaginat sfinții ca fiind la fel ca Fedorov. Potrivit lui Ilya Lvovich, în timpul unei cearte, tatăl său a fost întotdeauna nervos și și-a pierdut cu ușurință calmul, dar l-a ascultat întotdeauna pe Fedorov cu o atenție deosebită și nu și-a permis niciodată iritabilitatea obișnuită.

Fedorov a criticat aspru atitudinea negativă a lui Tolstoi față de valorile culturale superioare, știință și artă. Într-o zi, când Tolstoi a venit la bibliotecă, Fedorov a început să-i arate comorile de carte. „Câte prostii scriu”, a spus Tolstoi. „Toate acestea ar trebui arse”. Fedorov a izbucnit: „Am văzut mulți proști în viața mea, dar nu am văzut niciodată pe nimeni ca tine”.

Fedorov conectează învățătura sa cu creștinismul, în special cu Ortodoxia ca religie care acordă o valoare deosebită ideii de înviere (Paștele) și eternitatea vieții. Datoria omului este de a realiza supramoralitatea, de a realiza sinteza rațiunii teoretice și practice și de a deveni rațiunea universalului. Prin cunoaștere și activitate, omul trebuie să transforme toate forțele oarbe și adesea ostile ale naturii în instrumente și organe ale umanității. Prin stabilirea dominației asupra naturii, omenirea va învinge moartea. Mai mult decât atât, omenirea poate și trebuie să-și pună sarcina de a-i învia pe toți strămoșii săi. Fiind mulți într-unul, precum trinitatea lui Dumnezeu tatăl, fiul și spiritul sfânt, omenirea va atinge o astfel de „indivizibilitate” care va face imposibilă orice distrugere, orice izolare, adică moartea.

Motivul pentru atitudinea nemiloasă și ostilă a oamenilor și a națiunilor unul față de celălalt, potrivit lui Fedorov, constă în faptul că fiecare persoană, sub presiunea forțelor formidabile și mortale ale naturii, devine obsedată de dorința de autoconservare. Ca urmare a acestei îngâmfari, forțele omului sunt dezbinate și, prin urmare, insuficiente pentru a rezolva marea problemă a dominației asupra naturii. Mai mult decât atât, aceste forțe, într-o oarecare măsură, vizează cu adevărat lupta omului împotriva omului și a națiunii împotriva națiunii. Fedorov definește sistemul social care ia naștere pe baza egoismului ca fiind zoomorf. Acest sistem se bazează pe separarea organelor conștiente și directoare de cele executive. De aici diferențele dintre clasă și poziție socială. Datorită contradicţiei dintre gândire şi

Prin acțiune, casta oamenilor de știință, cufundată în contemplație pură, ajunge la o doctrină falsă despre lume și la o orientare falsă în activitatea științifică. Omul de știință contemplativ declară că lumea este ideea lui. El este ocupat să studieze doar ceea ce este, luat separat de ceea ce ar trebui să fie (12). Un astfel de om de știință nu este interesat de scopul final al vieții. El nu studiază motivele

ostilității oamenilor unii față de alții etc. Învățătura falsă că lumea este ideea noastră duce la o practică falsă (de exemplu, morfinomania ca mijloc de rezolvare personală a problemei cosmice prin transformarea ideilor neplăcute în cele plăcute).ajutorul drogurilor sau hipnotismului ca mijloc de „inducere a descântecului” în loc de a cultiva voința și mintea unei persoane (14). Marile descoperiri și invenții științifice (de exemplu, explozii) sunt folosite în principal într-o astfel de societate. pentru lupta reciprocă, și nu în scopul realizării binelui comun).

Potrivit lui Fedorov, sistemul social ideal ar trebui să se bazeze pe unitatea conștiinței și acțiunii. În acest sistem nu ar trebui să existe diferențe de clasă, nicio constrângere militară sau polițienească, nicio activitate „demiurgică”, adică industrială, care modelează materiale și relații externe. Sub acest regim ideal, pe care Fedorov l-a numit „psihocrație”, fiecare își va îndeplini datoria, pe deplin conștient de sarcinile cu care se confruntă.

Sub „psihocrație”, misiunea specială a activității științifice va fi studiul forțelor oarbe și mortale ale naturii cu scopul de a le transforma în forțe vitale. Toate lucrările publice vor fi asociate cu studiul unei anumite zone a lumii.

Când omenirea învață să controleze forțele naturii și astfel pune capăt foametei și își satisface celelalte nevoi, ea, potrivit lui Fedorov, va pune capăt astfel surselor dușmăniei umane. Omenirea își va concentra toate energiile pe sarcina comună de a controla natura pe glob și chiar în întregul univers.

Fedorov a fost foarte impresionat de experimentele cu ploaia artificială, provocată de focuri de armă, efectuate în SUA în 1891, tocmai în timpul unei groaznice foamete din Rusia cauzată de secetă. Fedorov vorbește despre necesitatea de a păstra armatele sub

viitor sistem ideal nu pentru exterminarea reciprocă, ci pentru îndeplinirea sarcinilor comune de control al forțelor naturii.

Fedorov a făcut planuri de anvergură. El a vorbit despre controlul proceselor meteorologice, care să asigure recolte bune; privind utilizarea energiei solare și înlocuirea acesteia cu cărbunele, un produs al uneia dintre industriile cu cea mai mare intensitate de muncă. Dar asta nu este tot. El și-a propus să stăpânească energia electromagnetică a globului în așa fel încât să-i regleze mișcarea în spațiu și să o transforme într-un fel de navă pentru zboruri în spațiul cosmic. Fedorov nu se temea de pericolul suprapopulării pământului: a prezis posibilitatea populării planetelor și a altor corpuri cerești.

Scopul principal, căruia trebuie să fie subordonate forțele naturii, este învierea tuturor strămoșilor noștri. Fedorov a considerat teoria pozitivistă a progresului imorală, cu atitudinea sa insensibilă față de generațiile trecutului și dorința de a crea bunăstarea generației vii pe cadavrele și suferința strămoșilor lor (18-25). „Trebuie să trăiești

nu pentru tine (egoism) și nu pentru alții (altruism), ci cu toată lumea și pentru toată lumea; aceasta este o unire a viilor (fiilor) pentru învierea morților (părinților)” (II, 48).

Nici măcar necredincioșii, adică materialiștii, nu pot dovedi că învierea strămoșilor noștri este imposibilă. Prin urmare, așa cum credea Fedorov, nimeni nu are dreptul să se sustragă la această sarcină. „Hai să ne unim și să le dăm înapoi viețile lor”, sună Fedorov. Descompunerea unui corp și dispariția completă a particulelor sale nu reprezintă un obstacol absolut în calea recreării lor, deoarece particulele corpului nu pot depăși granițele spațiului.

Numind învierea pe care a plănuit-o imanentă, Fedorov a condamnat dorința pentru o existență de altă lume, transcendentală. Idealul lui era realizarea împărăției lui Dumnezeu în această lume.

Economist și filozof, profesor la Universitatea Harbin N. A. Setnitsky în cartea sa „Despre idealul suprem” (1932) spune că unitatea cunoașterii și acțiunii se realizează în Rusia sovietică, în care activitatea științifică este înțeleasă ca misiunea specială a oamenilor de știință, a cărui sarcină este să studieze forțele orb și mortale ale naturii. Pe lângă această misiune, există o cerință ca toată lumea

Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Notă, traducere.

persoane care îndeplinesc una sau alta funcție socială (lucrători și angajați) au desfășurat în același timp lucrări de cercetare în domeniul lor de activitate. De asemenea, în multe dintre planurile tehnice ale guvernului sovietic, Setnițki vede influența și punerea în aplicare fără îndoială a ideilor lui Fedorov, deși numele său, care are puternice note religioase, nu este niciodată menționat. Mai mult, în Rusia sovietică nu înțeleg semnificația lucrărilor principale, precum și legătura lor cu planurile lui Fedorov. Cea mai frapantă ilustrare a acestei situații este atitudinea sovieticilor față de propunerile lui Fedorov de combatere a secetei. Același lucru poate fi văzut în exemplul celor mai recente planuri de utilizare a căilor navigabile ale URSS (problema „Volgăi Mari”, irigarea Turkestanului etc.) (82).

Se pot indica planuri și mai ample care au făcut obiectul discuțiilor în presa sovietică (de exemplu, un plan de încălzire a Siberiei prin schimbarea Fluxului Golfului și devierea aisbergurilor polare către țărmurile Angliei pentru a îngheța această țară - întruchiparea capitalismului urât).

În realitate, însă, este binecunoscut faptul că nici măcar planurile tehnice în curs de implementare în Uniunea Sovietică nu duc la nicio creștere a bunăstării materiale a oamenilor. Cu mulți ani în urmă, Dostoievski a prezis că o încercare de a construi Turnul Babel pe o bază pur științifică, „fără Dumnezeu și religie”, fără justificare morală pentru relațiile sociale (cum o fac comuniștii din Rusia sovietică), ar duce la desăvârșire. sărăcia şi moartea.

Filosofia lui Fedorov se caracterizează printr-o combinație deosebită de metafizică profund religioasă (de exemplu, în doctrina Sfintei Treimi ca ideal al unei uniuni amiabile a mai multor persoane) cu realismul naturalist (de exemplu, în doctrina metodelor de reînvie strămoșii).

Se pare că Fedorov înseamnă învierea omului într-un corp netransformat care ar avea încă nevoie de hrană. Acest lucru ridică problema populării altor planete. Toate acestea se realizează datorită științei și tehnologiei foarte dezvoltate. Din acest punct de vedere, învățăturile lui Fedorov sunt asemănătoare cu învățăturile naturaliștilor moderni, care consideră că este posibilă prelungirea vieții prin îmbunătățirea artei medicinei, îmbunătățirea condițiilor igienice de viață etc.

Naturalismul lui Fedorov combinat cu învățătura creștină

Ideea învierii în trup nu este consecventă. Într-adevăr, un corp format din particule impenetrabile (atomi, adică particule în proces de respingere din mediu) este asociat în mod necesar cu lupta pentru existență și, prin urmare, cu răul. Cu toate acestea, păstrarea corpului ca atare pentru o lungă perioadă de timp va necesita multă muncă și o previziune excepțională. Dar cel mai rău lucru este că păstrarea eternă a corpului (chiar dacă aceasta se realizează) ar însemna răul etern și existența eternă a formelor de viață neschimbate. Idealul creștinismului este incomparabil mai înalt, căci înseamnă un corp transformat, liber de procesele de repulsie care dau naștere la impenetrabilitate. Este imposibil să găsești pe pământ o forță capabilă să distrugă un astfel de corp – este imposibil să ne imaginăm. Știința este neputincioasă să creeze un corp transformat. Este creat de spiritul unui om care îl iubește pe Dumnezeu mai mult decât pe sine și pe toți vecinii săi ca pe sine însuși. O astfel de persoană este liberă de orice egoism. Baza învățăturii creștine este convingerea că răul moral - mândria și egoismul - este în general primordial. Toate celelalte forme de rău - imperfecțiunea corpului, orbirea forțelor naturii, vrăjmășia umană - sunt doar consecințe ale răului originar. Prin urmare, izbăvirea de rău nu poate fi realizată decât prin distrugerea cauzei sale principale - separarea de Dumnezeu. Fedorov consideră problema rezolvată atunci când spune că lupta fiecărei persoane pentru a-și păstra viața creează discordie cu ceilalți oameni. De fapt, dimpotrivă, discordia dintre oameni, discordia dintre om și natură dă naștere luptei pentru existență.

Lucrările filozofice ale lui Fedorov dau impresia de a fi talentat, dar imatur. Ele sunt prezentate nu în totalitate sistematic și consecvent din cauza lipsei de bursă și a interesului excesiv pentru o problemă. Cu toate acestea, aceste lucrări sunt pline de reflecții originale și profunde asupra unei varietăți de probleme (imperfecțiunea cunoștințelor științifice izolate de practică, teoria pozitivistă a progresului, compararea scrierii vechi gotice a germanilor și a scrierii antice rusești cu stenografia modernă) .

În zilele noastre, când omenirea, bazată pe ritmul gigantic al dezvoltării științei și tehnologiei, își propune sarcini neobișnuit de îndrăznețe, opiniile filozofice ale lui Fedorov pot deveni mai influente.

Capitolul VIII

VLADIMIR SOLOVIEV

Vladimir Solovyov s-a născut la 16 ianuarie 1853 la Moscova în familia celebrului istoric și profesor rus la Universitatea din Moscova S. Solovyov1. Bunicul lui V. Solovyov, un credincios înflăcărat în Dumnezeu, era un preot, un om bun și un adevărat creștin. Într-o zi, l-a adus pe Volodia, în vârstă de opt ani, la altar și, în rugăciune sinceră, l-a binecuvântat să-L slujească lui Dumnezeu.

La sfatul tatălui său, Vladimir, în vârstă de șapte ani, a început să citească viețile sfinților. Sentimentul religios al lui Solovyov era foarte puternic. Chiar și când era băiat, a comis acte ascetice. Mama lui îl găsea adesea iarna dormind fără pătură. Cu aceasta Soloviev a vrut să învingă trupul1 2.

Înclinația pentru poezie a lui Solovyov s-a manifestat în copilărie. Știa pe de rost multe cântece și poezii ale poeților ruși și era interesat de arta populară. Îi plăcea să fie printre țărani, cocheri și rătăcitori. La Solovyov, o atitudine mistică față de natură a fost foarte dezvoltată. El a numit chiar și obiectele neînsuflețite pe nume. Deci, de exemplu, și-a numit rucsacul „Gregory” și a numit creionul „Andrey”. Uneori, tânărul Soloviev vedea vise și viziuni profetice. O viziune este legată de întreaga viață a lui Solovyov și a avut o influență imensă asupra concepțiilor sale filozofice. I-a apărut de două ori unui băiețel de zece ani și a fost cauzat de prima lui dragoste. Înăbușit de indiferența ființei sale iubite, învins de gelozie, băiatul a stat sub bolțile bisericii. Era un serviciu. Deodată totul a dispărut. În poezia „Trei date”, scrisă înainte de moartea sa, el descrie această viziune nepământeană după cum urmează:

• Altarul este deschis... Dar unde este preotul, diaconul?

Și unde este mulțimea de oameni care se roagă?

Fluxul pasiunilor – s-a secat brusc fără urmă. Azur de jur împrejur, azur în sufletul meu.

Pătruns de azur auriu, Ținând în mână o floare a țărilor de altă lume, Ai stat cu un zâmbet strălucitor, ai dat din cap către mine și ai dispărut în ceață.

1 S. Solovyov a scris istoria Rusiei în 29 de volume.

2 Vezi S. Lukyanov, Soloviev în tinerețe.

Soloviev, în vârstă de treisprezece ani, a trecut printr-o criză religioasă. Criza a început în 1866 și s-a încheiat în 1871. Ateismul a câștigat. Soloviev a aruncat icoanele în grădină și a devenit un adept pasionat al materialistului Buchner și al nihilistului Pisarev. Socialismul și chiar comunismul au devenit idealurile sale sociale. Soloviev a depășit această filozofie simplificată datorită citirii lui Spinoza, Feuerbach și J. S. Mill, care i-au dezvăluit întreaga inconsecvență a materialismului. După ce l-a citit pe Spinoza, Soloviev a apelat la Schopenhauer și Hartmann, apoi la Schelling și Hegel. Abia după ce a studiat lucrările acestor gânditori, Soloviev și-a creat propriul sistem filozofic.

În același timp, în această perioadă a vieții sale (1869-1873), Solovyov a studiat științele naturii, istoria și filologia la Universitatea din Moscova. După absolvirea universității, Soloviev a studiat la Academia Teologică din Moscova timp de un an.

Prima lucrare semnificativă a lui Solovyov a fost teza de master „Criza filozofiei occidentale (împotriva pozitiviștilor)”, pe care a susținut-o în 1874. În discursul său introductiv înainte de a-și susține disertația, Solovyov a afirmat că necredința în Dumnezeu devastează sufletul unei persoane și îl conduce la sinucidere. Nu există nicio îndoială că Soloviev însuși a experimentat toate acestea. După depășirea crizei religioase, Soloviev a scris că filosofia rațională este întuneric, „moarte în timpul vieții”, dar că „întunericul” determină începutul înțelegerii vieții, căci, realizând „nesemnificația” sa, o persoană ajunge la gândul că „ Dumnezeu este totul”1. O persoană primește un răspuns la întrebările sale numai în învățătura creștină, a cărei fortăreață este Dumnezeul existent, și nu concluziile abstracte ale rațiunii.

Pentru a studia „Filosofia gnostică indiană și medievală”, problemele Sophiei și, de asemenea, pentru a-și finaliza cercetările, Soloviev a vizitat Londra, unde a lucrat la Muzeul Britanic. În acel moment, în caietul lui Solovyov se putea găsi o rugăciune adresată sfintei înțelepciuni divine („Sophia”). A doua oară viziunea i-a apărut lui Solovyov la Londra. Nu era complet. Această incompletitudine nu l-a satisfăcut. În timp ce se gândea la viziune și tânjea după repetarea ei, o voce interioară i-a spus: „Fii în Egipt!”

După ce și-a întrerupt munca la Londra, Soloviev se grăbește în Egipt. Ajuns la Cairo, s-a cazat la unul dintre hoteluri. O singura data

1 Scrisoare către E.V.Romanova din 31 decembrie 1872

În acea seară, Soloviev era deja în drum spre Thebaid. S-a dus acolo pe jos în ținută europeană (pălărie și palton) și fără provizii. În deșert, la 12 mile de oraș, Soloviev a întâlnit beduini. La început,

nomazii s-au temut, confundându-l cu diavolul. După ce și-au revenit din frică, se pare că l-au jefuit pe rătăcitor și au dispărut. Era noapte. Șacalii urlau. Soloviev zăcea cu fața în jos la pământ. În poezia „Trei întâlniri” el vorbește despre ceea ce s-a întâmplat în zori:

Ce este, ce a fost, ce urmează să vină pentru totdeauna - Totul este îmbrățișat aici de o singură privire nemișcată... Mările și râurile devin albastre sub mine, Și pădurea îndepărtată și înălțimile munților înzăpeziți.

Am văzut totul, și era un singur lucru, - O singură imagine a frumuseții feminine... Nemăsuratul era inclus în mărimea lui, - În fața mea, în mine - doar tu.

Din toate punctele de vedere, sistemul filozofic al lui Solovyov ar trebui să fie numit filosofia feminității eterne.

În 1880, la Universitatea din Sankt Petersburg, Solovyov și-a susținut disertația „Critica principiilor abstracte” și a primit titlul de doctor în filozofie. Cu toate acestea, activitatea profesorală a lui Solovyov a fost de foarte scurtă durată. Până în toamna anului 1881, a predat la universitățile din Moscova și Sankt Petersburg și la Cursurile superioare pentru femei. În martie 1881, după asasinarea lui Alexandru al II-lea, Solovyov a ținut o prelegere publică la Sankt Petersburg, care s-a încheiat cu un apel îndrăzneț adresat țarului de a-i ierta pe ucigașii tatălui său în numele celui mai înalt adevăr și de a nu-i condamna la moarte. Ceea ce a spus Solovyov l-a pus într-o poziție incomodă în raport cu sferele oficiale. A considerat necesar să demisioneze și să-și părăsească serviciul în Comisia Academică de pe lângă Ministerul Educației Publice. Ministrul, acceptând demisia, a declarat: „Nu am cerut acest lucru”2.

În curriculum vitae pentru al treilea volum al traducerii Istoriei filosofiei lui Iberweg, Soloviev a scris: „În martie 1881, a ținut o prelegere publică despre pedeapsa cu moartea și a fost îndepărtat temporar din Sankt Petersburg. În același an s-a pensionat din Ministerul Învățământului Public. În ianuarie 1882

' Poezii de Vladimir Solovyov, ediția a 5-a, editată de S. M. Solovyov, p. 171.

2 E. Radlov, Vladimir Solovyov. Viață și învățătură, editura „Obrazovanie”, Sankt Petersburg, 1913, p. 17.

și-a reluat lecturile de filozofie la Universitatea din Sankt Petersburg și la cursurile superioare pentru femei, dar o lună mai târziu a părăsit Sankt Petersburg și, în cele din urmă, și-a părăsit cariera de profesor.”1

El i-a scris lui Bestuzhev-Ryumin următoarele: „Am hotărât să renunț nu numai din dorința de petrecere a timpului liber pentru scrierile

filozofice, ci și din alte motive, mai obligatorii pentru mine, care fac decizia mea irevocabilă”2.

Aproximativ doi ani mai târziu, Soloviev i-a scris generalului Kireev: „... Încep să fiu împovărat de lenevia mea; Vă puteți gândi la un fel de activitate practică pentru mine (în afară de cea profesorală, pentru că nu vreau să mă întorc la ea)?”3.

De două ori Solovyov a avut ocazia să se dedice activității profesorale: în 1880, decanul Școlii de Istorie și Filosofie din Odesa i-a oferit funcția de profesor asistent, iar în 1889, a urmat o invitație la Universitatea din Varșovia din partea mandatarului din Varșovia. Ce l-a împiedicat pe Solovyov să devină profesor? Probabil, Soloviev credea că rămânerea într-un post oficial l-ar împiedica să răspundă la toate problemele stringente ale vieții politice și religioase ruse. Profesorul, care necesita concentrarea pe cercetarea pur științifică, nu l-a satisfăcut.

În anii '80, Soloviev a fost interesat în special de problema reunificării bisericii. La invitația episcopului Strossmeyer, un prelat distins al Bisericii Romano-Catolice, a vizitat Zagrebul în Croația și acolo și-a publicat cartea Istoria și viitorul teocrației. În 1889, Soloviev l-a vizitat din nou pe Strossmeyer și a publicat cartea „La Russie et l'Eglise Universelle” („Rusia și Biserica Universală”) la Paris. În această carte, Soloviev vorbește cu laudă asupra Bisericii Romano-Catolice și subliniază că ea a fost cea care a fost capabilă să creeze o organizație supranațională la nivel mondial. Catolicii credeau că Solovyov a abandonat Ortodoxia și s-a alăturat Bisericii Romano-Catolice. În realitate, Soloviev nu a rupt niciodată de Ortodoxia. Era convins că bisericile occidentale și răsăritene erau strâns legate prin legături mistice de neîntrerupt, în ciuda faptului că

' „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. II, p. 338.
Ibid., vol. 111, p. 36.

3 Ibid., vol. II, p. PO.

la o rupere exterioară. A fost o vreme când Solovyov a văzut Biserica Catolică ca purtătoarea tradițiilor lui Antihrist. Potrivit prințului Evgeniy Trubetskoy1, atitudinea lui Solovyov față de Biserica Romano-Catolică a fost schimbată de un vis profetic pe care acesta din urmă l-a văzut cu un an înainte de încoronarea lui Apek-Sander al III-lea. Solovyov a visat că mergea într-o trăsură la Moscova; Mi-am amintit clar denumirea străzilor și a casei în fața căreia s-a oprit trăsura. În hol, Soloviev s-a întâlnit cu un prelat catolic și, fără ezitare, a cerut o binecuvântare. Acesta din urmă părea ezitant, pentru că nu știa dacă schismaticul poate fi binecuvântat. Indicația lui Soloviev despre o diviziune pur externă a bisericilor și păstrarea unității mistice a eliminat indecizia prelatului: binecuvântarea a fost dată.

Visul lui Solovyov s-a împlinit un an mai târziu, când nunțiul papal a fost prezent la încoronarea lui Alexandru al III-lea. Soloviev a cerut

o binecuvântare și a primit-o. Ceea ce s-a întâmplat a coincis în cel mai mic detaliu cu visul. Soloviev a recunoscut străzile pe care se deplasa, casa în care a intrat și prelatul catolic care i-a dat binecuvântarea după câteva momente de nehotărâre.

De fapt, noua atitudine a lui Solovyov față de Biserica Catolică a apărut cu mult înainte de visul profetic și de implementarea acestuia. Într-o scrisoare către părintele Martynov din 18/30 iulie 1887, Solovyov a scris că eseul lui Samarin „Iezuiții și atitudinea lor față de Rusia”, pe care l-a citit cu opt ani în urmă, „a contribuit în mod semnificativ la formarea simpatiilor mele pentru Biserica Catolică. Gafele logice grosolane și necinstea evidentă din partea unei astfel de persoane, în general vorbind, decentă și inteligentă ca Yu. Samarin, m-au făcut să mă gândesc serios la atitudinea noastră față de catolicism.”2

Soloviev credea ferm în unitatea mistică a bisericilor romano-catolice și ortodoxe, iar acțiunile sale nesăbuite au creat în rândul catolicilor impresia că a abandonat ortodoxia și s-a convertit la catolicism. Cu toate acestea, nu este greu de demonstrat că Soloviev a rămas fidel ortodoxiei.

În 1886, la întoarcerea sa de la Zagreb, Soloviev i-a scris arhimandritului Antonie (viitorul Mitropolit al Sankt Petersburgului): „...să unim bisericile, nu numai că nu este nevoie, dar ar fi chiar dăunătoare, orice unire externă și oricare 1 2

1 Prințul E. Trubetskoy a fost un prieten personal al lui V. Solovyov.

2 „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. III, p.: 25.

recurs privat. La încercările de convertire îndreptate împotriva mea personal, am răspuns în primul rând prin (la un moment neobișnuit) mărturisindu-mă și primind împărtășirea în Biserica Ortodoxă Sârbă din Zagreb, împreună cu rectorul acesteia, pr. Ieromonah Ambrozie. În general, m-am întors în Rusia, ca să zic așa, mai ortodox decât atunci când am părăsit-o.”1

După publicarea cărții „La Russie et l'Eglise Universelle” („Rusia și Biserica Universală”), a existat un val de zvonuri că Solovyov s-ar fi convertit la catolicism. Mărturisitorul lui Solovyov, părintele Varnava, i-a spus: „Du-te la spovedanie la preoții tăi catolici”. Solovyov nu s-a împărtășit multă vreme. El a trăit dureros acest refuz, deoarece a apreciat foarte mult sacramentul sacramentului. Solovyov a decis să facă un pas foarte periculos: la 18 februarie 1896, Solovyov a mers la spovedanie cu preotul catolic Părintele Nikolai Tolstoi și a primit împărtășania de la el. Tolstoi, ca și Solovyov, credea în păstrarea unității mistice a bisericilor orientale și occidentale, în ciuda separării lor externe. De aceea înainte de St. Cu împărtășirea,

Soloviev s-a alăturat hotărârii Conciliului de la Trent conform căreia Biserica Răsăriteană este o Biserică cu adevărat ortodoxă și catolică2.

Astfel, Soloviev a făcut un pas pe care nici Biserica Ortodoxă, nici Biserica Catolică nu l-au putut aproba. Toate declarațiile și acțiunile ulterioare ale lui Solovyov mărturisesc loialitatea sa față de principiile Bisericii Ortodoxe.

În iulie 1900, Solovyov a ajuns la Moscova. Cu toate acestea, boala l-a forțat să părăsească orașul și să se mute să locuiască în casa prințului Pyotr Trubetskoy, lângă Moscova. Prietenul său prof. locuia acolo pe vremea aceea. S. N. Trubetskoy. Suferind de boli de rinichi și simțindu-și sfârșitul aproape, Soloviev a cerut la 30 iulie (cu o zi înainte de moartea sa) ca un preot ortodox să fie chemat dintr-un sat vecin (pentru spovedanie și împărtășire). Despre aceasta povestește părintele Belyaev, care i-a administrat pentru ultima dată împărtășirea lui Solovyov. „Și apoi, într-o seară, omul lui Trubețkoi vine la mine cu o cerere din partea lui Serghei Nikolaevici să slujesc liturghia a doua zi și după aceasta să vină să dau Sfânta Împărtășanie cu darurile de cină (dorința personală a lui Vlad. Serg.) unui bolnav. domn care sosise de la Moscova. A doua zi, la sfârșitul dimineții -

„Scrisorile lui Solovyov”, pagina 189.

Vezi S t em oou khov, V. Soloviev, sa mission et son oeuvre, p. 216, 230 (Strmoukhoe, V. Soloviev, misiunea și opera sa)

Reni, bona lui Trubetskoy a venit cu o cerere de a mărturisi pacientul înainte de liturghie (în același timp, ea a numit și numele pacientului - Vladimir, dar nu știa cine este). După ce am slujit Utrenia, m-am dus la casa soților Trubetskoy... a mărturisit Vlad. Serg. cu adevărată smerenie creștină (mărturisirea a durat cel puțin o jumătate de oră) și, printre altele, a spus că nu a mai fost la spovedanie de trei ani, pentru că, mărturisindu-se pentru ultima oară (la Moscova sau la Sankt Petersburg - I don nu-mi amintesc), s-a certat cu mărturisitorul său pe o problemă dogmatică (din ce motiv, Vlad. Serg. nu a spus) și nu a fost lăsat de el la Sfânta Împărtășanie. „Preotul avea dreptate”, a adăugat Vlad. Serg., - și m-am certat cu el numai din ardoare și mândrie; după aceea am corespondat cu el pe această problemă, dar nu am vrut să cedez, deși eram bine conștient că am greșit; Acum sunt pe deplin conștient de eroarea mea și mă pocăiesc sincer de ea.”1

Conform regulilor Bisericii Catolice, un catolic in extremis are dreptul de a se spovedi și de a primi împărtășirea de la un preot ortodox numai dacă nu există unul catolic în apropiere, adică doar în ultimă instanță. Prin urmare, catolicii cred că ultima comuniune a lui Solovyov nu dovedește loialitatea lui față de Ortodoxie. Fără îndoială că se înșală, pentru că Solovyov însuși a amânat spovedania pentru o zi și, prin urmare, a avut suficient timp să cheme un preot catolic de la Moscova. Soloviev a vrut să primească împărtășania doar de la un preot

ortodox. Acest lucru este evidențiat de mențiunea unei dispute dogmatice cu un preot ortodox și de faptul că nu a fost împărtășită „de trei ani”. În orice caz, faptul vorbește de la sine: Soloviev a primit împărtășania de la un preot catolic o singură dată. Dacă luăm în considerare declarațiile lui Solovyov care condamnă trecerea individuală de la o credință la alta, ne va deveni clar că el a trăit și a murit ortodox2. Potrivit prof. Stroev, Soloviev, printre prietenii săi, a negat cu hotărâre faptul convertirii sale la catolicism3.

În 1889, după publicarea cărții sale „La Russie et l'Eglise Universelle”, Soloviev părea să-și piardă temporar interesul pentru problemele bisericii. Într-o scrisoare către L.P. Nikiforov, scrisă probabil cu un an înainte de moartea sa, Soloviev a notat că nu poate spune nimic despre lucrările sale în franceză. Dacă soarta lor l-a interesat deloc, a fost foarte

„Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. III, p. 215.

2 Ibid., p. 193.

3 Vezi articolul din Russian Thought, XXIX, 1926, p. 136.

puţini. „Deși nu există nimic în aceste lucrări care să contrazică adevărul obiectiv, starea de spirit subiectivă, sentimentele și speranțele care au umplut aceste lucrări în momentul în care au fost scrise au fost deja experimentate.”1

În acest moment, Solovyov a stabilit relații de prietenie cu editorul revistei liberale „Buletinul Europei” M. M. Stasyulevich și s-a dedicat în întregime lucrului la lucrările filozofice. Principala lucrare filozofică a lui Solovyov, „Justificarea binelui” (1897), scrisă în ultimii ani ai vieții sale, conține un sistem de etică. Cu doi ani înainte de moartea sa, Soloviev a decis să publice o serie de lucrări importante. Scrisoarea lui Solovyov către Tavernier (în franceză) spune: „Am publicat primul capitol al metafizicii mele în jurnal și sper să termin de scris această carte în cincisprezece luni. În plus, sunt cufundat în citirea lui Platon și mă gândesc să-i traduc lucrările. După ce am terminat munca despre metafizică, Platon și estetică, mă voi dedica în întregime lucrului la Biblie. Totuși, nu știu încă dacă ultima mea lucrare va lua forma unei noi traduceri cu comentarii îndelungate sau va constitui un sistem de filozofie istorică în spiritul Bibliei, bazat pe fapte în spiritul Bibliei. Cu toate acestea, aceste planuri nu erau destinate să devină realitate.

Soloviev a reușit să traducă doar câteva dintre dialogurile lui Platon în rusă, introducându-le cu prefețele sale și să scrie mai multe capitole dedicate problemelor epistemologiei (ele sunt intitulate „Filosofie teoretică”). În plus, Soloviev a scris o lucrare mare, „Trei conversații”. Această lucrare este dedicată problemelor răului. În capitolul „Istoria lui Antihrist”, Soloviev descrie în mod viu unirea a trei biserici (ortodoxă, catolică și protestantă). Soloviev credea că

această unire a bisericilor nu este departe și în ea bisericile vor fi trei corpuri egale ale unui întreg organism.

O biografie detaliată a lui Solovyov este încă o chestiune de viitor. O astfel de biografie este necesară, deoarece Solovyov a fost un mare filozof. Va fi valoros pentru că era o persoană excepțională și, fără îndoială, era în contact cu lumea superioară.

„Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, volum suplimentar, 1923, p. 6. Citatul este tradus din engleză, limbă - Notă, traducere.

2 Ibid., scrisoarea nr. 15, către Tavernier (ianuarie 1898). Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Notă, traducere.

4'

Prietenul lui Solovyov, Evgeny Trubetskoy, scrie: „Era atât de miop încât nu a văzut ce vedeau toată lumea. Strângând ochii de sub sprâncenele sale groase, cu greu putea vedea obiectele din apropiere. Dar când privirea i se repezi în depărtare, părea că pătrunde dincolo de suprafața lucrurilor accesibile simțurilor exterioare și vedea ceva transcendental, care rămânea ascuns tuturor. Ochii lui străluceau cu un fel de raze interioare și priveau direct în suflet.”

„...nefiind ascet, părea slăbit și arăta ca un fel de relicve vii. Buclele groase care îi cădeau până la umeri îl făceau să arate ca o icoană. Caracteristic este faptul că a fost adesea confundat cu un duhovnic: a fost întâmpinat cu exclamația: „De ce, ești aici, părinte!” Copiii, apucându-l de fustele hainei de blană, au exclamat: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu!” Înfățișarea acestui ascet era în contrast puternic cu vocea lui sonoră și puternică: a izbit cu puterea și profunzimea sa misterioasă care veneau de nicăieri.”1

Strossmeyer a spus despre Soloviev: „Soloviev anima Candida, pia ac vere sancta est” („Cu adevărat, Soloviev este un suflet curat, evlavios și sfânt”). Apariția epuizată a lui Solovyov vorbea despre stilul său de viață extrem de dezordonat. Nu era căsătorit și nu avea un cămin permanent. Nu avea nicio rutină pentru somn, muncă sau alimentație. În permanență în mișcare, Soloviev locuia fie într-un hotel din Sankt Petersburg, fie pe moșia prietenilor săi, fie undeva într-o pensiune pe malul lacurilor Imatra sau Saimaa din Finlanda.

„Prin înfățișarea sa spirituală, el semăna cu acel tip de rătăcitor creat de Rusia rătăcitoare, care caută cel mai înalt Ierusalim și, prin urmare, își petrece viața umblând pe întreaga întindere a pământului, cinstind și vizitând toate sanctuarele, dar nu se oprește pentru un mult timp în orice mănăstire locală.”2

Despre viața lui fără adăpost, Soloviev i-a scris iezuitului Paul Pierling: „Deși nu sunt călugăr, ca tine, nu am un „loc de reședință permanent” (5/17 februarie 1890)3.

Solovyov nu a avut noroc în viața de familie. Ca un băiat de optsprezece ani, s-a îndrăgostit de vărul său E.K. Romanova. Câțiva ani au fost considerați logodiți, dar în 1875 Romanova l-a refuzat. Răspunzând la întrebarea dacă era îndrăgostit și dacă da, de câte ori,

E. Trubetskoy, Viziunea asupra lumii a lui V. Solovyov, 1912, vol. I, p. 3, 18.

2 Ibid., p. 33.

Vezi Stremoukhov, V. Soloviev, sa mission et son oeuvre, p. 309.

Soloviev a scris în albumul lui T. L. Sukhotina: „Serios - o dată, în general - de 27 de ori”. Este greu de spus pe cine a iubit Solovyov „serios” - E.K. Romanov, E.M. Polivanov, S.P. Khitrovo sau S.M. Martynov?1.

De mai multe ori Solovyov a plănuit să devină călugăr. În 1886, după ce a vizitat Lavra Treimii-Serghie, i-a scris canonicului Raczki: „Arhimandritul și călugării au foarte multă grijă de mine, dorind să mă călugăresc, dar mă voi gândi mult înainte de a decide în privința asta.”2

Un an mai târziu, Solovyov i-a scris arhimandritului Antonie: „Dacă nu ar fi situația despre care ați scris, aș avea acum o înclinație mai mare să mă călugăresc. Dar deocamdată acest lucru nu este posibil. Nu sunt deloc un susținător al libertății necondiționate, dar cred că între o astfel de libertate și robia necondiționată trebuie să existe ceva la mijloc, și anume libertatea, condiționată de supunerea sinceră față de ceea ce este sfânt și legal. Această libertate, mi se pare, nu contrazice în mod specific legământul monahal de ascultare când vine vorba de interesele pan-bisericești. Între timp, ne vor îngădui o asemenea libertate, nu vor cere supunerea la orice fără discernământ, fie că este sfânt și legal sau nu?”3.

Solovyov vorbește despre calea sa de viață astfel:

Dimineața ceață cu pași instabili

Am mers spre țărmuri misterioase și minunate. Zorii s-au luptat cu ultimele stele, Visele încă zboară — iar Sufletul, prins de vise, se ruga zeilor necunoscuți.

Într-o zi albă și rece, dragă singură, Ca și înainte, merg într-o țară necunoscută. Ceața s-a limpezit, iar ochiul vede clar cât de dificilă este poteca de munte și cât de departe este tot ceea ce am visat.

Și până la miezul nopții, cu pași sfiați, mă voi duce tot la țărmurile dorite, Acolo, unde pe munte, sub stele noi, Toate flăcări de focuri biruitoare, mă va aștepta templul meu prețuit.

' „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, volum suplimentar, 1923, p. 239.

2 Ibid., vol. I, p. 171.

3 Ibid., vol. III, p. 191.

4 V. Solovyov, Poezii, ediția a 7-a, editată și cu prefață de S. M Solovyov, Editura Cartea Rusă, M., p. 84.

Solovyov a tratat latura materială a vieții și a banilor cu dispreț extrem. El a împărțit fără ezitare banii câștigați tuturor celor care i-au cerut. Dacă nu erau suficienți bani, atunci Soloviev și-a dat lucrurile.

„Îmi amintesc cum, într-o zi, la sfârșitul toamnei”, spune Trubetskoy, „la Moscova l-am găsit suferind de frig. Întreaga lui garderobă era la acea vreme dintr-o pereche ușoară de jachete de alpaca și un pește leu gri și mai deschis: chiar înainte, neavând bani, i-a dat unui petiționar toate pânzele și lucrurile în general calde pe care le avea, spera că până la iarnă el' Voi avea timp să câștig destui bani pentru o haină de blană.”

Generozitatea lui Solovyov nu a ocolit animalele și păsările. Păreau să simtă dragostea lui pentru toate ființele vii. În Sankt Petersburg, Soloviev a stat adesea într-unul dintre hoteluri. Abia a avut timp să ajungă acolo când un stol de porumbei1 2 zbura deja spre fereastra camerei sale.

Avea prieteni apropiați și cunoștințe din toate categoriile sociale. Profunzimea gândirii, amploarea intereselor, erudiția enormă și mai ales inteligența, atât de caracteristice lui Solovyov, au atras la el oameni de toate clasele. „Sărbătorile cu el”, spune Trubetskoy, „au fost sărbători cu adevărat platoniciene: a experimentat o înălțare a spiritului care a fost transmisă altora. Care dintre prietenii lui nu-și amintește aceste conversații inspirate, această mare de distracție încântătoare și molipsitoare! Soloviev iubea conversațiile prietenoase la un pahar de vin. „Vinul”, îi spunea adesea lui Trubetskoy, „este un reactiv excelent. Întregul om se descoperă în el: oricine este fiară va deveni fiară desăvârșită în vin, și oricine este om va deveni superior omului.”3

În prefața Scrisorilor lui Solovyov, prietenul său E. L. Radlov a scris că el era caracterizat de „veselie copilărească”. Scrisorile și poeziile lui Solovyov conțin multe jocuri de cuvinte, glume și replici batjocoritoare despre el și despre prietenii săi. În dedicarea sa pentru comedia „Crinul alb”, Solovyov remarcă bine rolul pe care l-a jucat umorul în viața sa:

Din râsete sonore și din suspine plictisitoare s-a creat consonanța universului.

Sună ca un val liber de râs și înecă plânsul măcar pentru o clipă. Biata muză! Deasupra potecii întunecate Apare cel puțin o dată cu un zâmbet tânăr

1 E. Trubetskoy, World Outlook de V. Solovyov, 1912, vol. I, p. 12.

2 S. Lukyanov, Soloviev în tinerețe, vol. III, p. 134.

3 E. Trubetskoy, World Outlook of V. Solovyov, 1912, vol. I, p. 17

Și dezarmați și îmblânziți viața rea cu batjocură bună pentru o clipă.

Am menționat deja viziunile lui Solovyov în legătură cu viziunea triplă a Sofiei. Soloviev considera visele o fereastră către altă lume; în ele era în strânsoarea viziunilor profetice sau ciudate și vorbea adesea cu cei plecați. Chiar și în timpul trezirii sale, Soloviev a simțit adesea ceea ce se întâmplă în depărtare. Într-o scrisoare către Stasyulevich, el a scris:

„Joi din Săptămâna Mare, pe la ora opt seara, în timp ce luam masa cu tine, am experimentat, fără niciun motiv aparent, un atac acut de melancolie, despre care v-am povestit imediat (Stasiulevici și soția lui). Mi-am exprimat convingerea că în acel moment i s-a întâmplat un accident unuia dintre cei dragi. Și așa a fost. Imaginați-vă că prietenul meu din copilărie Lopatin (fratele unui profesor din Moscova) a avut de fapt un accident vascular cerebral pe la ora opt seara. După aceasta, medicul a declarat că Lopatin suferă de paralizie cerebrală progresivă.”1

Atitudinea sa față de viziuni, care prin natura lor sunt halucinații, și teoria sa unică a unor astfel de viziuni pot fi judecate după următoarea poveste spusă de E. Trubetskoy: „Într-o dimineață devreme, imediat după ce s-a trezit, a apărut un oriental în turban. către el. A rostit o prostie extraordinară despre articolul pe care Solovyov tocmai l-a scris despre Japonia („Conduceam pe drum, am citit despre budism, iată budismul pentru tine”) și l-a înfipt în stomac cu o umbrelă neobișnuit de lungă. Vederea a dispărut, iar Soloviev a simțit o durere puternică la ficat, care a durat apoi trei zile... Aproape întotdeauna a experimentat astfel de senzații dureroase și alte fenomene dureroase după viziuni. Cu această ocazie, i-am spus odată: „Viziunile tale sunt pur și simplu o halucinație a bolilor tale”. A fost imediat de acord cu mine. Dar acest acord nu poate fi interpretat în sensul că Soloviev a negat realitatea acestor viziuni. În gura lui, aceste cuvinte însemnau că boala ne face imaginația susceptibilă la influențele din lumea spirituală la care oamenii sănătoși rămân complet insensibili. Prin urmare, în astfel de cazuri el nu a negat necesitatea tratamentului. El a recunoscut halucinațiile ca fiind 1 2

1 „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. I, p. IV.

2 Ibid., volum suplimentar, p. 64. Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Notă, traducere.

de imaginaţie subiectivă şi, în plus, bolnavă. Dar acest lucru nu l-a împiedicat să creadă în cauza obiectivă a halucinațiilor, care este închipuită în noi și întruchipată prin imaginația subiectivă în realitatea exterioară” (I, 20-21).

Nepotul lui Solovyov (S. M. Solovyov) spune că după 1889 Solovyov a început să se îndoiască de posibilitatea reunificarii bisericilor și părea să-și piardă interesul pentru problemele bisericii. În această perioadă, potrivit lui, viziuni strălucitoare despre tinerețea lui Solovyov (Sofia) și anii săi de maturitate (pustnic) au fost înlocuite cu viziuni frecvente ale diavolului, care au apărut în diferite imagini. Soloviev însuși i-a spus despre asta.

Gândurile despre cauza principală a răului, prezentate atât de abil în „Trei conversații”, l-au bântuit evident pe Solovyov și l-au făcut deosebit de susceptibil la orice manifestare a răului. Profesorul V. Kartashev spune următoarea poveste, pe care a auzit-o în 1910 în casa baronesei V.I. era în relații amicale cu S. Solovyov. La bătrânețe, acest sceptic educat era aparent tulburat de misterele lumii spiritelor. S-a interesat de mine ca filozof religios și mi-a spus odată următoarea poveste: „Într-o vară ne-am adunat la casa Varvara Ivanovna, lângă Moscova. Printre invitați s-a numărat „veșnicul rătăcitor” - Vladimir Solovyov. În această zi a fost într-o stare de exaltare deosebită și ne-a spus o mulțime de lucruri interesante despre diavol. Se lăsa noaptea. După o gustare lungă de după-amiază, noi trei am rămas pe verandă, a cărei podea de lemn avea multe crăpături vizibile. Soloviev stătea pe un scaun cu o privire mohorâtă, iar eu, continuând conversația începută, am mers pe verandă. Soloviev a vorbit despre diavol din ce în ce mai concret și definitiv, iar starea lui de spirit ne-a fost transmisă. Dintr-o dată, dintr-un gol din podea, aproximativ în centrul verandei, cu un zgomot ușor, o coloană de fum destul de gros sau de abur s-a ridicat aproape până la tavan. "Aici era! Aici era!" - strigă V.S., întinzându-și mâna în direcția a ceea ce se întâmpla. Apoi, fără să spună nimic, Soloviev se ridică de pe scaun. Era posomorât și părea la fel de obosit de parcă ar fi suferit o încercare grea. Eram confuzi. Fumul a dispărut rapid și complet. După ce ne-am venit în fire, am început să căutăm o explicație pentru ceea ce s-a întâmplat. Înainte de asta, fumam și s-ar putea să fi scăpat un chibrit aprins, care a căzut sub podea. Şi ce dacă?

De unde a venit această explozie? De ce nu există miros de ars? Servitorii și câinele au coborât și au cercetat zona de sub verandă, dar nu au găsit nimic. Nu puteam decât să rămânem tăcuți și să lăsăm acest mister nerezolvat pentru tot restul vieții noastre.” După puțină tăcere, acest sceptic arogant a spus: „Nu găsesc nicio explicație pentru ceea ce s-a întâmplat nici acum și nu pot decât să spun un fapt”.

În zilele tinereții sale, Soloviev era pasionat de spiritism și credea că fenomenele spiritualiste pot fi folosite în scopurile metafizicii. Cu toate acestea, după ce a participat la sesiuni similare la Londra în 1875, a fost amar dezamăgit. În scrisoarea sa către Prințul Tsertelev,

Soloviev vorbește despre o sesiune cu celebrul Williams și spune că acesta din urmă este „... un magician mai arogant decât iscusit. El a produs întunericul Egiptului, dar nu a arătat alte minuni. Când un clopoțel care zbura în întuneric a aterizat pe capul meu, am apucat împreună cu el un braț musculos, al cărui proprietar nu se declarase spirit. După aceasta, detaliile rămase sunt de puțin interes.”1

Principalele lucrări filozofice ale lui V. Solovyov sunt următoarele: „Criza filosofiei occidentale (împotriva pozitiviștilor)”, 1874; „Principii filozofice ale cunoașterii integrale”, 1877; „Critica principiilor abstracte”, 1877-1880; „Lecturi despre Dumnezeu-bărbăție”, 1877-1881; „Trei discursuri în memoria lui Dostoievski”, 1881 -1883; „Temeiurile religioase ale vieții”, 1882-1884; „Marea controversă și politica creștină”, 1883; „Istoria și viitorul teocrației”, 1885-1887; „La Russie et I'Eglise Universelle”, 1889 („Rusia și Biserica Universală ”); „Sensul iubirii”, 1892-1894; „Justificarea binelui”, 1895; „Primul început al filosofiei teoretice”, 1897-1899; „Trei convorbiri”, 1899-1900; Lucrări colectate ale lui V. S. Solovyov, în 9 volume; „Scrisorile lui Solovyov”, editată de E. L. Radlov, în 4 volume.

Multe dintre lucrările lui Solovyov sunt dedicate problemelor politice și filozofice. Dintre acestea, voi nota doar două lucrări: „Chestiunea națională în Rusia”, în 2 părți, 1883-1891; „China și Europa”, 1890.

Poeziile lui Solovyov sunt destul de importante pentru caracterizarea și înțelegerea activităților sale. Unele poezii exprimă gânduri filozofice profunde în formă poetică.

Următoarele lucrări ale lui Solovyov au fost traduse în alte limbi:

' „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. II, p. 228.

ki: „Trei conversații” („Trei conversații”, 1915); „The Justification of the Good”, tradus de H. Duddington, 1918; „Readings on Godmanhood” („Prelegeri despre Godmanhood” cu o prefață de P. Zubov, New York, 1944); „The Meaning of Love”, New York, 1947; Opere alese în 2 volume, E. Diederichs, 1914 (Ausgewahlte Werke, 2 vol., E. Diederichs, 1914); Opere complete germane, în 8 volume, traducere de V. Szilkarsky, ed. Erich Wevel, München, 1950-1953

Principalele lucrări despre Vladimir Solovyov: E. Trubetskoy, World Outlook lui V. Solovyov, 1912, în 2 volume; S. Mochulsky, Vladimir Soloview, YMCA Press, Paris, 1936 (S. Mochulsky, Vladimir Soloviev, YMCA-press, Paris, 1936); D. Stremoukhoff, Vladimir Soloviev, La mission et son oeuvre, Paris, 1935 (D. Stremoukhov, Vladimir Soloviev, misiunea și afacerea lui, Paris, 1935); M. Henbigny, Vladimir Soloviev a Russi-an Newman, Londra, 1918 (M. Gerbini, Vladimir Soloviev - Om nou rus, Londra, 1918); N. Dunphy, Filosofia religioasă a lui Vladimir Soloviev, 1939 (H. Dunphy, Filosofia religioasă a lui Vladimir Soloviev); Friedrich Muckermann, Vladimir Soloviev, Verlag Otto Walter, Elveția, 1945 (Friedrich Muckermann, Vladimir Soloviev, ed. Otto Walter, Elveția, 1945).

După ce a depășit criza religioasă a tinereții sale, Soloviev a ajuns la convingerea în 1873 că omenirea poate renaște spiritual numai datorită adevărului în Hristos, care determină distrugerea „neștiinței grosolane a maselor, prevenirea devastării spirituale a clasele superioare și smerenia violenței brutale a statului” (scrisoare din 25 iulie 1873 g către E.V. Romanova).

Soloviev a explicat „înstrăinarea minții moderne de creștinism” prin faptul că până în prezent „a fost închisă într-o formă nepotrivită, nerezonabilă”. În zilele noastre, datorită progresului științei și filosofiei, creștinismul a fost distrus „într-o formă falsă”; acum este timpul să „restaurăm „adevăratul” creștinism. „Sarcina care urmează este să introducem conținutul etern al creștinismului într-o formă nouă, corespunzătoare acestuia, adică cu siguranță rezonabilă... Imaginați-vă că unii, cel puțin o mică parte din umanitate, o vor face destul de serios, cu conștiință conștientă și puternică. , implementați de fapt învățătura dragostea necondiționată și sacrificiul de sine - cât timp vor rezista neadevărul și răul în

lume! Dar această implementare practică a creștinismului în viață este încă departe. Acum mai trebuie să muncim din greu pe latura teoretică, pe doctrina teologică. Aceasta este afacerea mea adevărată.” Trăind la Academia Teologică, Soloviev nu a vrut să devină călugăr. „Monahismul avea odată scopul său înalt, dar acum a sosit timpul să nu fugim de lume, ci să mergem în lume pentru a o transforma.”

La sfârșitul vieții, Soloviev și-a dat seama că întrebarea de bază a culturii „pune omenirea într-o dilemă: să accepte sau să respingă adevărul după ce a fost cunoscut (adevărul corect exprimat și înțeles). Prezentând cu acuratețe adevărul creștin și eliminând astfel diferențele teoretice, decizia de a-L urma sau respinge pe Hristos devine un act pur al voinței, o decizie de a fi „absolut moral sau absolut imoral.”[2]

Și într-adevăr, opera principală a vieții lui Solovyov a fost crearea filozofiei creștine ortodoxe, care dezvăluie bogăția și vitalitatea principiilor de bază ale creștinismului, care în mintea multor oameni s-au transformat într-o literă moartă, divorțată de viață și filozofie. El a subliniat importanța enormă a acestor dogme ca fundamente filozofice ale științei naturii, ca ghid al vieții morale a individului și ca punct de plecare pentru dezvoltarea idealului politicii creștine. Cercetările teoretice ale lui Solovyov au urmărit întotdeauna scopuri practice: îmbunătățirea lumii, depășirea egoismului, realizarea idealurilor creștine de iubire față de aproapele, atingerea valorilor absolute. E. N. Trubetskoy și D. N. Stremoukhov împart viața creativă a lui Solovyov în trei perioade. Stremoukhov definește perioadele astfel: în prima perioadă, interesele lui Solovyov sunt concentrate în principal în domeniul teosofiei, adică în învățătura creștină, în a doua - în domeniul teocrației și, în cele din urmă, în a treia - în domeniu. de ergie[3].

În prima perioadă, Solovyov a sperat că realizarea Sophiei, înțelepciunea lui Dumnezeu în lume, ar putea fi realizată prin teosofia creștină, adică prin cunoașterea lui Dumnezeu și

' „Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, vol. III, p. 88.

2 Ibid., volum suplimentar, scrisoare către Tavernier (mai 1896), p. 220.

3 E. Trubetskoy, Viziunea asupra lumii a lui V. Solovyov, 1912, vol. I, cap. 2 și 10; Stremoukhov, V. Soloveiv, sa mission et son oeuvre, p. 8. (Strmouhov, V. Soloviev, misiunea și opera sa, p. 8).

relația lui cu lumea. Principalele lucrări ale acestei perioade: „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate” și „Bazele religioase ale vieții”. În a doua perioadă (după 1882), Solovyov și-a pus speranțele în transformarea umanității prin teocrație, adică prin crearea unui stat drept și a unei ordini sociale drepte care să realizeze ideile creștine . Principalele lucrări ale lui Solovyov în această perioadă: „Marea controversă și politica creștină”, „Istoria și viitorul teocrației”, „La Russie et l'Eglise Universelle” („Rusia și Biserica Universală”) și „Chestiunea națională în Rusia”. ”. În cele din urmă, în a treia perioadă, care a început în jurul anului 1890, Soloviev s-a ocupat în întregime de teurgie, adică de arta mistică care creează o nouă viață conform adevărului divin.

Principalele lucrări ale lui Solovyov din această perioadă: „Justificarea binelui” și „Sensul iubirii”. În ultima sa lucrare, „Trei conversații”, Soloviev a pus capăt speranțelor utopice de a atinge idealurile bunătății în viața pământească.

Dorința unei cunoașteri exhaustive a realității în ansamblu și concretețea conceptelor metafizice sunt trăsături caracteristice gândirii filozofice ruse. Aceste trăsături sunt caracteristice în special sistemului filozofic al lui Solovyov. Ele sunt formulate destul de clar chiar și în lucrări timpurii precum „Criza filosofiei occidentale (împotriva pozitiviștilor)”, „Principiile filozofice ale întregii cunoașteri” și „Critica principiilor abstracte”.

Solovyov nu a fost mulțumit de teoria empirică, conform căreia cunoștințele noastre sunt limitate doar de datele experienței senzoriale și a fenomenelor externe. El credea că nici un singur fenomen exterior nu poate exista și nu poate fi cunoscut în afara relațiilor sale necesare cu alte fenomene și cu cel căruia îi apare. Aceste relaţii nu pot fi cunoscute decât prin gândire, ceea ce ne dovedeşte sensul general sau raţiunea lucrurilor (ratio rerum). Orice lucru este cunoscut în relația sa cu întregul. Acest întreg ar trebui înțeles nu ca o multiplicitate nedefinită de lucruri, ci ca o unitate totală. „Raționalitatea cognoscibilului... nu este dată de experiență, pentru că în experiență avem întotdeauna doar o realitate particulară și multiplă, pentru că în experiență nu există nici „totul” nici „unul”. Rațiunea sau sensul lucrurilor și fenomenelor cognoscibile nu poate fi cunoscută decât prin rațiune sau sens

Defalcarea subiectului cunoaștere, relația unui obiect dat cu totul poate exista pentru noi doar în măsura în care noi înșine avem principiul unității, adică rațiunea.” Astfel, putem înțelege cum a apărut teoria raționalismului... „Măsura adevărului este transferată din lumea exterioară în subiectul cunoscător însuși; baza adevărului nu este natura lucrurilor și fenomenelor, ci mintea umană.” Totuși, rațiunea, ca principiu de corelare a tuturor lucrurilor în unitate, este doar o formă de adevăr. Astfel, raționalismul abstract este neputincios să cunoască adevărul. Dar asta dovedește doar inconsecvența lui. Raționalismul dogmatic este incapabil să dea un răspuns inteligibil la întrebarea cum ne poate informa gândirea subiectivă despre existența lumii obiective.

Raționalismul critic al lui Kant încearcă să depășească aceste contradicții prin diminuarea importanței rațiunii. Potrivit lui Kant, mintea noastră este independentă. Kant „recunoaște caracterul a priori al adevărurilor sale, dar acceptă aceste adevăruri doar ca forme generale și legi ale fenomenelor (pentru noi) sau ca condiții necesare ale experienței noastre și, în acest sens, le dă doar sens obiectiv”. Această afirmaţie duce la noi contradicţii. Adevărat, cunoaşterea obiectivă presupune îmbinarea realităţii percepţiei senzoriale cu universalitatea şi necesitatea unei forme a priori. Cu toate acestea, unei asemenea sinteze i se opune raționalismul critic, care afirmă că ambii factori ai cunoașterii se află în izolare și abstractizare necondiționată și în afara oricărei tranziții sau conexiuni interne care constituie al treilea factor comun ambilor. Prin urmare, realismul critic nu este cheia cunoașterii, pentru că adevărata cunoaștere „este de neconceput cu independența reciprocă a celor doi factori ai săi”. De aici Hegel a ajuns la concluzia că „întregul conţinut al cunoaşterii adevărate depinde de forma ei şi este în întregime determinat de categoriile raţiunii”1. Dar întrucât forma rațiunii, ca orice altă formă, nu este ceva divorțat de conținutul corespunzător, aceasta înseamnă că raționalismul absolut și-a pus sarcina imposibilă de a deriva totul din nimic.

Astfel, empirismul și raționalismul ajung la concluzii aproape similare: empirismul presupune existența numai a fenomenelor externe fără obiect și fără

' V. S. Solovyov, Collected Works, vol. II, publicat de Public Benefit Partnership, St. Petersburg, pp. 264-268,

subiectul la care se raportează, iar raționalismul se limitează doar la gândirea pură, adică la gândirea fără gânditor și gândibil. O persoană nu poate depăși relația sa subiectivă cu un obiect în experiență și gândire. El nu poate recunoaște un obiect ca existent, adică ca ceva mai mult decât senzația sau gândul său. Prin urmare, nici experiența, nici gândirea nu pot duce la adevăr, întrucât adevărul înseamnă ceea ce este, adică ca un lucru existent. Adevărul este „ceea ce este

(existența). Dar există de toate. Deci adevărul este totul. Dar dacă adevărul este totul, atunci ceea ce nu este totul, adică fiecare obiect anume, fiecare ființă și fenomen anume în separarea sa de totul, nu este adevăr, pentru că nu este în separarea sa de totul: este cu totul și în toate. Deci, totul este adevăr în unitatea sa sau ca una." Astfel, „definiția completă a adevărului este exprimată în trei obiecte: existent, unul, totul". (II, 296-297).

Pe scurt, „adevărul este un existent, atot-unitate", adică nu este un concept abstract, conținut în toate, ci este o concretețe care conține totul în sine.

Prin urmare, adevărul pentru Solovyov este o valoare absolută care aparține unității în sine, și nu judecăților sau concluziilor noastre. A cunoaște adevărul înseamnă a depăși limitele gândirii subiective și a intra în sfera unității existente a tot ceea ce este, adică absolutul. Este uman posibil? Întrebarea conține începutul răspunsului. Absolutul ca „unitate totală nu poate fi în întregime exterioară în raport cu subiectul cunoaștere: trebuie să existe o legătură internă între ele, prin care subiectul să poată cunoaște absolutul și să se conecteze în interior cu tot ceea ce există în absolut și să le cunoască cu adevărat pe toate. . Numai în legătură cu faptul că există cu adevărat ca necondiționat real și necondiționat universal, faptele experienței noastre dobândesc realitate reală, iar conceptele gândirii noastre dobândesc universalitate pozitivă reală. Luați în mod abstract, ambii acești factori ai cunoașterii noastre sunt în sine complet indiferenți față de adevăr. Ele au sens și semnificație doar pe baza unui al treilea factor - principiul religios".

Cunoașterea empirică și cea rațională sunt de natură relativă, deoarece sunt o consecință a conexiunilor cu obiectele situate în afara noastră, de cealaltă parte a lumii noastre.

1 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

separarea nominală. Aceste tipuri de cunoștințe sunt completate de cunoașterea internă, care este o consecință a existenței absolute, care ne conectează direct cu obiectele cognoscibile. O astfel de cunoaștere este mistică și absolută. Conține ceva mai mult decât un gând, și anume o realitate obiectivă care există independent de noi. Soloviev numește acest al treilea tip de cunoaștere credință, înțelegând prin acest termen, ca Jacobi, nu o convingere subiectivă în existența unei realități independente de noi, ci intuiție, adică contemplarea directă a unei esențe diferite de propria noastră esență.

Astfel, cunoașterea adevărată este rezultatul cunoașterii empirice, raționale și mistice în interrelația lor. Forma rațională a cunoașterii nu își pierde sensul, ci este completată doar de introducerea unui principiu vital. Filosofia bazată pe aceste principii caută să îmbine completitudinea conținutului contemplațiilor spirituale ale Răsăritului „cu perfecțiunea logică a formei occidentale" (I, 143). Sarcinile sale includ implementarea unei sinteze universale a științei, filozofiei și

religiei. Sensul obiectiv al cunoașterii, necesitatea și legătura ei logică sunt posibile numai dacă începutul absolut - Dumnezeu - ca unitate, dă lumii caracterul unui sistem organic complet. Aceeași legătură internă care există între Dumnezeu și lume are loc în toate celelalte manifestări pozitive ale existenței. O cunoaștere completă a realității în ansamblu duce în mod inevitabil nu numai la o viziune religioasă, ci și la o viziune creștină asupra lumii, care se bazează pe doctrina Dumnezeului-bărbăție, adică a divinității și a omului întruchipați în Hristos. Istoria unei astfel de întrupări „se termină în mod firesc cu unirea personală a Dumnezeului viu cu întreaga ființă a omului – cu sufletul rațional și cu corpul material.”1

S-a spus deja că absolutul este unitatea a tot ceea ce există. Originea absolută este mai mare decât conținutul real și forma reală. Determinând conținutul și forma, stabilind legătura lor internă, ea este în același timp liberă de toate definițiile și de orice existență, întrucât existența determinată este întotdeauna relativă. Originea absolută are capacitatea de a exista și, prin urmare, putem spune că există.

E. Trubetskoy, World Outlook of V. Solovyov, 1912, vol. I, p. 334.

Totuși, nu ar fi în întregime corect să spunem doar așa, căci în realitate originea absolută este mai înaltă decât ființa și puterea. Liber de toate definițiile, nu este nimic (nimic pozitiv - en-sof al cabaliştilor). În același timp, absolutul este atât εν, cât și ca s' vu hai pav ... "Deci, absolutul este nimic și totul: nimic, deoarece nu este ceva, și totul, deoarece nu poate fi lipsit de ceva." . Fiecare existență, fiind relativă și, prin urmare, multiplă, este diferită în raport cu absolutul. Dacă absolutul ar rămâne doar el însuși și și-ar exclude „celălalt”, atunci acesta celălalt ar fi limita sau negația absolutului și, prin urmare, absolutul ar fi „limitat, exclusiv și neliber”, adică nu ar mai fi absolut. . În consecință, originea absolută „este unitatea de sine și negația ei”. Rezultă că principiul absolut este iubirea, deoarece este autonegarea unei ființe și afirmarea ei a alteia1 2.

Astfel, în absolut se pot distinge doi poli, primul este începutul unității absolute și „libertatea de toate formele și orice manifestare”, al doilea este începutul existenței, adică multiplicitatea formelor. Primul pol este absolutul în sine sau absolutul de deasupra existenței și, prin urmare, reprezintă potența pozitivă a ființei. Al doilea pol, fiind dorința de existență, este absența resimțită a existenței și, prin urmare, reprezintă potența sa imediată negativă, sau materia prima.

Trebuie remarcat faptul că cel de-al doilea pol poate fi privit drept materia prima, sau principiu negativ, „în sine sau în potențialul său separat”. Ca al doilea pol cu adevărat existent, este determinat de principiul pozitiv și este purtătorul manifestărilor sale, al imaginii sau ideii sale eterne.

Această relație a materiei întâi cu absolutul în aspectul său pozitiv este realizată de lumea ființei, sau realitatea, lumea a numeroase

ființe specifice înzestrate cu materialul și idealul. Pe de o parte, fiecare ființă este o forță, adică un centru independent de activitate

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. I, Sankt Petersburg, p. 320.

2 Vezi ibid., p. 321.

și, pe de altă parte, purtător al ideii unui aspect special al unității divine. Astfel, creatura dobândește un caracter individual, iar activitățile sale urmăresc un scop rezonabil.

Omul este un exemplu de astfel de ființă. „Necondiționalitatea negativă” aparține personalității umane. „Ea nu vrea și nu poate fi mulțumită cu niciun conținut limitat condiționat.” Ea este convinsă că „poate atinge necondiționarea pozitivă”, precum și „plinătatea ființei”. Totuși, omul însuși nu poate atinge plenitudinea absolută a ființei, care este dată doar prin întrepătrunderea completă a tuturor ființelor vii, unite prin iubirea una față de cealaltă și a lui Dumnezeu. Ideea completitații absolute a ființei ca scop ultim este conținută în conștiința oricărei ființe. Cu toate acestea, plinătatea absolută a ființei nu poate fi atinsă mecanic, pentru că realizarea ei este un act liber. Acest act se bazează pe sentimentul iubirii pentru Dumnezeu și pentru toate ființele. În urmărirea atingerii acestui scop, diversitatea lumii devine treptat un întreg unic, adică absolut. Astfel, lumea este o devenire absolută, în timp ce Dumnezeu este o ființă absolută.

Făpturile acestei lumi nu se pot ridica la Dumnezeu decât dacă sunt impregnate de un sentiment de iubire desăvârșită, adică renunță la autoafirmarea lor. Această tăgăduire de sine nu duce la pierderea individualității. Dimpotrivă, ea dezvăluie adevăratul sine și viața perfectă în Dumnezeu. O ființă care alege o altă cale, și anume calea urii față de Dumnezeu și a rivalității cu el, intră pe tărâmul existenței satanice. Zona vieții pământești cu care suntem familiarizați se află la mijloc între acești doi poli. Este plin de ființe care nu luptă împotriva scopului cel mai înalt al existenței lor - împărtășirea perfecțiunii divine. Aceste ființe încearcă să se împărtășească de perfecțiunea divină fără a simți iubirea perfectă pentru Dumnezeu, fără a-și supune voința providenței divine. Oricum ar fi, ei sunt ghidați de voința eului și de egoismul lor. Din istoria Căderii știm că aceasta duce la consecințe dezastruoase. Respingând supunerea voluntară față de Dumnezeu, omul devine sclav al naturii, care este, de asemenea, supusă unor schimbări profunde. Creaturile care își păstrează exclusivitatea egoistă devin

V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. II, Sankt Petersburg, cap. XLIV.

Vezi ibid., vol. III, p. 23.

impenetrabile unul pentru celălalt. Viața lor este construită pe principiile brute ale lumii materiale, care permit relațiile externe și exclud unitatea internă. O astfel de dezbinare a creaturilor le duce inevitabil la moarte. Relațiile dintre oameni se formează pe baza luptei pentru existență, care dă naștere suferinței. Într-o astfel de viață este imposibil să găsești plinătatea ființei și de aceea nu dă niciodată satisfacție1.

Ce este această materie grosolană, impenetrabilă, care a apărut ca urmare a păcatului originar? Răspunzând la această întrebare, Soloviev a dezvoltat teoria dinamică a atomului. Prin materie impenetrabilă a înțeles manifestarea interacțiunii forțelor de respingere și atracție. Soloviev a considerat aceste forțe existente în sine drept manifestări ale monadelor.

„Duritatea și extensia, care formează materia, există, după cum vedem, numai în acțiunea reciprocă a atomilor, iar atomii înșiși, conform acesteia, trebuie definiți ca cauze reale ale unei astfel de acțiuni; dar adevărata cauză a acțiunii este ceea ce numim forță.” „Forța nu este un accesoriu (accidente) materiei, așa cum ar trebui să presupună materialismul mecanic, ci, dimpotrivă, materia este doar rezultatul forțelor sau, mai precis, limita generală a interacțiunii lor.” Atomii „sunt unități dinamice imateriale care există în sine și acționează din ei înșiși ca forțe vii sau monade”1 2.

Doctrina dinamică a materiei a lui Solovyov este confirmată de cursul dezvoltării fizicii moderne. Pentru a verifica acest lucru, este suficient să înlocuiți cuvântul atom în lucrarea sa cu cuvintele electron, proton etc.

Sarcina omului ca ființă rațională este să depășească toate manifestările răului și imperfecțiunii care sunt o consecință a Căderii și asociate cu materialitatea impenetrabilă. Omul trebuie să perfecţioneze în continuare procesul reunirii tuturor fiinţelor şi lui Dumnezeu. Cu toate acestea, el nu poate face acest lucru fără a se sacrifica de dragul iubirii pentru Dumnezeu și pentru întreaga lume. Cu toate acestea, o persoană nu poate îndeplini marea sarcină de îndumnezeire a lumii, deoarece potențialul pozitiv de a fi aparține numai lui Dumnezeu.

Se vorbește despre Dumnezeu ca pe un nimic pozitiv, în picioare

1 Vezi V. S. Solovyov, Collected Works, vol. HI, St. Petersburg, „Lecturi despre Dumnezeu-bărbăție”.

2 Ibid., vol. II, p. 220.

dincolo de orice formă și conținut. Dacă tărâmul absolutului s-ar reduce la acest neant, atunci, evident, problema iubirii sale pentru lume sau reunificarea cu ea nu s-ar aborda.

Învățătura creștină se bazează pe revelație și vorbește despre Dumnezeu ca persoană, ca despre trei ipostaze. Încercând să interpreteze aceste revelații, Soloviev a subliniat că ele sunt accesibile înțelegerii noastre în legătură cu conceptul filozofic al lui Dumnezeu ca un nimic pozitiv. Dumnezeu ca absolut este ceva supraomenesc și de aceea i se deschide aria existenței personale, deși această zonă nu-l limitează. Intrând în ea, Dumnezeu, ca nimic pozitiv, este încă liber de existență, deși în același timp există în trei persoane formând o unitate perfectă. Fiecare latură a acestei unități este o valoare absolută în sine și pentru univers (VIII, 19).

În interpretarea sa a celor trei ipostaze, Soloviev pleacă de la ideea de auto-manifestare a absolutului, care include în mod necesar următoarele trei elemente: „1) manifestată în sine sau despre sine, în care manifestarea se află într-un mod ascuns sau stare potențială; 2) manifestarea ca atare, adică afirmarea sinelui în sau asupra altuia, descoperirea, definirea sau exprimarea a ceea ce se manifestă, Cuvântul sau Logosul acestuia; 3) reîntoarcerea manifestatului în sine sau autogăsirea manifestatului în manifestare”1. Primul dintre aceste principii este spiritul ca subiect al voinței și purtător de bine și, prin urmare, și subiect al adevărului și al simțului frumosului; a doua este rațiunea (logos) ca subiect și purtător al adevărului, „și ca urmare și subiect al voinței binelui și al simțului frumosului”; al treilea - · sufletul „ca subiect al simțirii și purtător al frumosului și ca urmare a acesteia numai sau în măsura în care este supus și voinței binelui și reprezentării adevărului” (I, 338). Astfel, trei valori absolute - bunătatea, adevărul și frumusețea - corespund celor trei ipostaze ale Sf. Treime.

Valorile, purtătoarele cărora sunt aceste trei persoane, sunt pur și simplu forme diferite de iubire, dacă prin acest cuvânt înțelegem „fiecare unitate interioară, fiecare unire a multora care vin din interior”. Astfel, „binele este unitatea tuturor sau a tuturor, adică iubirea după cum se dorește („unitatea esențială”). „Adevărul este aceeași iubire, adică unitatea tuturor, dar așa cum este reprezentat obiectiv: aceasta este unitatea ideală.” „În sfârșit, frumusețea este aceeași iubire

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. I, Sankt Petersburg, p. 329.

(τ. e. unitatea tuturor), dar așa cum este manifestată sau tangibilă: aceasta este unitatea reală.”

Oricare dintre cele trei ipostaze ale Sf. Treița are puterea autoafirmării exclusive, dar o respinge în mod voluntar și rămâne în deplină unitate cu celelalte două, realizând astfel bunătatea, adevărul și frumusețea în forma lor primară. „Primul bine este armonia morală a primelor trei subiecte, sau unirea lor într-o singură voință; primul adevăr este armonia lor mentală sau unirea lor într-o idee; în sfârșit, prima frumusețe este armonia senzuală sau estetică a acestor subiecte -

unirea lor într-un singur sentiment.” Deci „absolutul realizează binele prin adevăr în frumos”1 2.

Sfânta Treime este idealul de consubstanțialitate realizat pe baza iubirii perfecte. De aceea St. Serghie de Radonezh a dedicat biserica din mănăstirea sa Sf. trinitate, astfel încât călugării care contemplă adevărul trinității divine să aibă ocazia să facă tot ce le stă în putere pentru a aduce acest adevăr la viață.

Dumnezeu este iubire, ca în sfera Sf. Trinitate, și în relație cu lumea. Lupta pentru o lume a pluralității este în sine un act de iubire. Mai mult, iubirea divină este inseparabilă de toate manifestările pozitive ale existenței cosmice. Multiplicitatea creațiilor poate atinge plenitudinea ființei numai prin contopirea într-un întreg, într-un singur organism universal viu. „Această totalitate a tuturor lucrurilor, rămânând în sine în pacea neschimbătoare a eternității, este revelată și manifestată în sensul atot-unitor al lumii, astfel încât acest sens este expresia directă sau Cuvântul (Logos) a Divinului - manifestul și Dumnezeu activ.”3 Înțelesul rezonabil este păstrat chiar și într-o lume care a căzut departe de Dumnezeu, deoarece toate ființele, în orice caz, sunt caracterizate de o vagă dorință instinctivă pentru o unitate atotcuprinzătoare. Această aspirație, comună tuturor, depășește limitele fiecărei persoane individuale și, ca viață universală a tot ceea ce există, poate fi numită sufletul lumii. Astfel, chiar și într-o stare de separare de Dumnezeu, lumea pluralității este un singur organism. Acest organism nu este perfect. La început părțile sale sunt ținute împreună printr-o lege externă și numai ca rezultat

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. III, p. 102.

2 Ibid., p. 102.

Ibid., p. 323.

ale procesului istoric lent, ele constituie treptat „o nouă unificare pozitivă a acestor elemente sub forma unui organism absolut sau unitate internă”. Forma absolută a acestei unități, ideea ei divină eternă, Sophia, este conținută în logosul divin. Astfel, logosul este centrul spiritual etern al organismului cosmic. Apariția Sophiei personificate sau a organismului absolut „este posibilă numai prin acțiunea comună a principiului divin și a Sufletului Lumii”. Acest proces este lent și dificil, deoarece necesită un act liber de dragoste pentru Dumnezeu. „Prin actul liber al sufletului lumii, lumea unită de el s-a îndepărtat de Divin și s-a dezintegrat în sine în multe elemente în război; Printr-o lungă serie de acte libere, toată această mulțime răzvrătită trebuie să se împace cu ea însăși și cu Dumnezeu și să renaască sub forma unui organism absolut.”1

Pentru a accelera acest proces, Logosul divin, a cărui iubire nu părăsește niciodată lumea, coboară în fluxul evenimentelor, întrupându-se în persoana lui Isus Hristos. Astfel, logosul divin „din centrul

eternității devine centrul istoriei” (III, 151). Acest act de iubire, a cărui consecință este unirea perfectă a lui Dumnezeu și a omului, nu poate fi o simplă întoarcere la unitatea imediată originară cu Dumnezeu. O astfel de unitate este caracteristică omului în perioada fără păcat. După căderea lumii, trebuie să ne străduim pentru o nouă unitate. Ea poate fi realizată numai prin acțiune liberă și sacrificiu din partea lui Dumnezeu și a omului. Preluând conștiința umană limitată, principiul divin coboară pe pământ, se smerește și ia forma unui slujitor. Totuși, „Principiul divin aici nu este închis doar de granițele conștiinței umane pentru om, așa cum a fost cazul în teofaniile anterioare incomplete, ci el însuși percepe aceste limite; nu că a intrat complet în aceste granițe ale conștiinței naturale, ceea ce este imposibil, dar de fapt simte aceste granițe ca fiind proprii la momentul dat, iar această autolimitare a Divinității în Hristos își eliberează umanitatea, permițând voinței sale naturale să se renunță liber la sine în favoarea principiului divin, fără ca o forță exterioară (care piesa de sine nu ar fi liberă), ci ca un bine interior și, prin aceasta, dobândește efectiv acest bine”1 2.

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, p. 134-135.

2 Ibid., p. 156.

Astfel, două naturi și două voințe sunt combinate într-o singură personalitate divino-umană. Această persoană „în calitate de Dumnezeu renunță în mod liber la slava lui Dumnezeu și prin aceasta, ca persoană, primește oportunitatea de a atinge această slavă a lui Dumnezeu. Pe calea acestei realizări, natura umană și voința Mântuitorului întâmpină inevitabil ispita răului.”1 Un act de eroism spiritual este inevitabil urmat de un act de eroism fizic și de victorie asupra naturii fizice, asupra morții și suferinței. Aceasta culminează cu învierea în trup, liberă de greutatea materială și de impenetrabilitate. Din această cauză, persoana este capabilă să devină „expresia directă și instrumentul Spiritului Divin, adevăratul corp spiritual al Dumnezeului-om înviat”1 2. Relația normală dintre principiile divin, uman și material a fost perturbată de Toamna. Restaurarea acestei relații și-a găsit expresie în Hristos cel înviat, în „trupul său purtător de Dumnezeu”. Răscumpărarea de rău, realizată de Dumnezeu-omul, înseamnă mântuirea sufletului și a naturii trupești. Materia transformată devine carne sfântă, materie divină, ascultătoare de chemările spiritului.

Filosofia lui Solovyov este de natură antropocentrică. Omul este culmea creației. Renașterea lumii a fost realizată de Dumnezeu împreună cu omul, care a exprimat și ideea divină a umanității. O astfel de persoană ideală este cea mai înaltă manifestare a Sophiei, înțelepciunea divină. Dar omul perfect a fost descoperit în Hristos. Prin urmare, Dumnezeu-omul Iisus Hristos este unitatea Logosului și Sophiei3. „Dacă în ființa divină - în Hristos, prima unitate sau productivă este Divinitatea propriu-zisă - Dumnezeu ca forță activă sau Logos, și dacă, prin urmare, în această primă unitate îl avem pe Hristos ca ființă divină proprie, atunci a doua, unitate produsă,

căreia i-am dat misticul Numele Sophia este începutul umanității, există o persoană ideală sau normală. Iar Hristos în această unitate, participând la principiul uman, este om sau, după expresia Sfintelor Scripturi, al doilea Adam.”4

Principiul „Sophiei” are un sens cuprinzător pentru

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, p. 338.

2 Ibid., p. 341.

3 Ibid., „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate”, cap. VII.

4 Ibid., cap. VIII.

lume și, prin urmare, poate primi definiții diferite din puncte de vedere diferite. Sophia, ca principiu relativ pasiv, dedicat lui Dumnezeu și primindu-și forma de la el, este feminitatea eternă. „Căci Dumnezeu, celălalt al Său (adică universul)”, spune Solovyov, „are din veac imaginea feminității perfecte, dar El vrea ca această imagine să fie nu numai pentru el, ci astfel încât să fie realizată și întruchipată pentru fiecare. individul fiind capabil să se conecteze cu el. Feminitatea eternă însăși se străduiește pentru aceeași realizare și întrupare, care nu este doar o imagine inactivă în mintea lui Dumnezeu, ci o ființă spirituală vie, care posedă toată plinătatea puterii și acțiunii. Întreaga lume și procesul istoric este procesul realizării și întrupării sale într-o mare varietate de forme și grade.”1

Fiind singurul centru pentru întruchiparea ideii divine a lumii, Sophia este sufletul lumii, iar în raport cu logosul ea este trupul lui Hristos. Dar trupul lui Hristos în expresia sa universală este biserica. Prin urmare, Sofia este biserica, mireasa logosului divin. Ca individualitate feminină, ea este întruchipată în imaginea Sf. Fecioara Maria 2.

Doctrina omenirii lui Dumnezeu ca sursă a renașterii lumii a fost folosită de Solovyov pentru a interpreta istoria omenirii și problemele vieții sociale. Într-adevăr, Dumnezeu-omul este o ființă individuală și în același timp universală, îmbrățișând „omenirea inspirată prin El” și fiind în raport cu tot ce este în lume unitate, bunătate, adevăr și frumos. Chiar și în perioada pre-umană (evoluția naturii), totul în lume s-a străduit spre unitate, care este o condiție indispensabilă pentru perfecțiunea absolută. Prin urmare, înainte de a prezenta punctele de vedere ale lui Solovyov în domeniul eticii, filosofiei sociale și istoriei filozofiei, este necesar să ne oprim asupra învățăturii sale despre evoluția naturii.

Solovyov credea că absolutul este o unitate totală care există, iar lumea este o unitate totală în stare de devenire. Lumea conține elementul divin (unitatea) în ea

'V.S. Solov'ev, Opere colectate, p. 111.

2 Vezi ibid., τ. VI, Sankt Petersburg, „Sensul iubirii”, p. 405; τ. III, „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate”, cap. VIII; La Russie et PEglise Universelle, p. 258-262 (Rusia și Biserica Universală): τ. VIII, „Ideea umanității la Auguste Copt”, p. 240; τ. IV, „Istoria și viitorul teocrației”, p. 231

tendințele ca idee. Cu toate acestea, conține și nedivine1! Particularul este un element natural, material, datorită căruia particularul nu este atot-unitatea. Cu toate acestea, particularul tinde spre unitate și atinge treptat acest scop, unindu-se cu Dumnezeu (II, 301). Acest proces de stabilire a unității este procesul de dezvoltare a lumii. Lumea pluralității și a particularității neagă unitatea. Totuși, principiul divin ca idee există potențial în aspirația oarbă, inconștientă a fiecărei persoane. La început acest element limitează diviziunea și dispersarea sub forma unei legi exterioare care restabilește unitatea necesară plinătății vieții. Apoi, la o etapă de dezvoltare comparativ mai înaltă, datorită creșterii conștiinței, unitatea externă a unei persoane se transformă într-o unitate interioară, a cărei bază se află principiile etice1.

Astfel, lumea în dezvoltarea sa trece prin două etape. Prima etapă (înaintea omului) poate fi numită evoluția naturii, iar a doua (activitatea umană) - istorie. Rezultatul final al dezvoltării lumii este instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, care „este aceeași cu realitatea unei ordini morale necondiționate sau, ceea ce este la fel, învierea și restaurarea generală a tuturor”2.

În etapa cea mai de jos a acestui proces - evoluția naturii - se creează etapele și condițiile preliminare pentru unitatea lumii. Există cinci astfel de niveluri: „regatul mineral (sau anorganic general), regnul vegetal, regnul animal, regnul uman și împărăția lui Dumnezeu”. Acești pași „reprezintă o serie de creșteri cele mai ferm definite și caracteristice ale ființei din punctul de vedere al semnificației morale realizate în procesul divin-material”. Aceste regate au următoarele trăsături caracteristice: mineralele reprezintă o categorie de ființă ca autoafirmare inertă, plantele ies dintr-o stare de inerție, pentru că ele reprezintă deja vieți care „sunt atrase inconștient de lumină, căldură și umiditate. Animalele, prin senzații și mișcări libere, caută plenitudinea existenței senzoriale: sațietatea, refacerea sexuală și bucuria existenței (jocurile și cântarea lor). Omenirea naturală, pe lângă toate acestea, se străduiește în mod inteligent

• ' Vezi V. S. Solovyov, Collected Works, vol. I, Sankt Petersburg, p. 228, 263; vol. II, p. 303; Vol. III, p. 134, Vol. IV, p. 305.

2 Ibid., vol. VII, p. 205.

Mitei prin științe, arte și instituții publice pentru a-și îmbunătăți viața, de fapt o îmbunătățește în diverse privințe și, în cele din urmă, se ridică la ideea perfecțiunii necondiționate. Umanitatea spirituală, sau născută din Dumnezeu, nu înțelege doar cu mintea, dar acceptă și cu inima și fapta această perfecțiune necondiționată ca începutul real al ceea ce ar trebui să fie în toate și se străduiește să o realizeze până la sfârșit sau să o întruchipeze în viață. a lumii întregi” (197). „Fiecare tip nou reprezintă o nouă condiție necesară pentru realizarea scopului cel mai înalt și final - apariția efectivă în lume a unei ordini morale perfecte, Împărăția lui Dumnezeu sau „revelația libertății și gloriei fiilor lui Dumnezeu. ” Într-adevăr, „pentru a-și atinge scopul cel mai înalt sau pentru a-și manifesta semnificația necondiționată, o ființă trebuie în primul rând să fie, apoi trebuie să fie vie, apoi trebuie să fie conștientă, apoi trebuie să fie rațională și, în sfârșit, trebuie să fie perfectă” (203).

Fiecare regat anterior servește drept material pentru următorul, pentru că dezvoltă instrumentele și organele viitorului, un regat mai perfect, necesar pentru realizarea unor activități mai înalte, mai valoroase și mai variate. Materia anorganică reprezintă baza funcțiilor plantelor. Funcțiile plantelor stau la baza funcțiilor animalelor, care, la rândul lor, formează baza activității umane.

Întrucât nivelul inferior nu dispare, ci se unește cu o activitate mai avansată, evoluția „nu este doar un proces de dezvoltare și îmbunătățire, ci și un proces de asamblare a universului. Plantele își absoarbe fiziologic mediul (substanțe anorganice și influențe fizice prin care se hrănesc și cresc); Animalele, pe lângă faptul că se hrănesc cu plante, absorb psihologic în sine (în conștiința lor) o gamă mai largă de fenomene corelând cu ele prin senzații; omul, în plus, cu mintea sa include chiar și de departe cercurile de existență nu direct simțite, el poate (la un grad înalt de dezvoltare) să îmbrățișeze totul în apă sau să înțeleagă sensul tuturor; în cele din urmă, Dumnezeu-omul, sau Rațiunea existentă (Logos), nu numai că înțelege abstract, ci realizează de fapt sensul a tot sau ordinea morală perfectă, îmbrățișând și conectând totul cu puterea personală vie a iubirii” (204).

Evoluționismul naturalist diferă de evoluționism

Ma Solovyov în principal pentru că primul a studiat latura faptică a ființei, ignorând, chiar negând valorile și esențe obiective. Soloviev, dimpotrivă, a fost interesat de procesul evolutiv în măsura în care se poate găsi în el o înțelegere a valorilor și esențelor obiective și absolute.

Naturalistul vede în lume doar interacțiunea oarbă a forțelor mecanice. El crede că fiecare tip ulterior de ființă naturală este complet un produs al tipurilor anterioare. Filosoful recunoaște natura rațională a evoluției și vede în ea întruchiparea progresivă a valorilor și a

esențelor. El nu poate permite ca un astfel de proces să fie determinat doar de factori oarbă care, de fapt, sunt de mică valoare. „Din faptul că formele superioare, sau tipurile de ființă, apar sau se dezvăluie după cele inferioare, nu rezultă în niciun fel că ele sunt produsul sau creația acestor inferioare. Ordinea ființei nu este aceeași cu ordinea apariției. Imaginile și stările de ființă mai înalte, mai pozitive și complete există (metafizic) înaintea celor inferioare, deși apar sau se dezvăluie după ele. Aceasta nu neagă evoluția; nu se poate nega – este un fapt. Dar a afirma că evoluția creează forme superioare în întregime din cele inferioare, adică complet din nimic, înseamnă a substitui faptului o absurditate logică. Evoluția tipurilor inferioare de ființă nu le poate crea prin ea însăși pe cele superioare, dar produce condițiile materiale sau asigură mediul potrivit pentru manifestarea sau revelarea tipului superior. Astfel, fiecare apariție a unui nou tip de ființă este, într-un anumit sens, o nouă creație, dar care poate fi desemnată cel mai puțin ca creație din nimic, deoarece, în primul rând, baza materială pentru apariția unui nou tip este tipul vechi, iar în al doilea rând, și propriul conținut pozitiv de tipul cel mai înalt nu ia naștere din nou din inexistență, ci, existând din veșnicie, doar intră (la un moment dat al procesului) într-o altă sferă a existenței, în lumea fenomenelor. Condiţiile fenomenului decurg din evoluţia naturală a naturii; ceea ce apare este de la Dumnezeu” (203).

Teoria supranaturalistă a evoluției a lui Solovyov, enunțată într-o formă generală, nu exclude deloc un studiu naturalist al procesului evolutiv. Supranaturalismul lui Solovyov include și evaluează faptele și legile dezvoltării naturii stabilite de naturaliști. Într-adevăr, teoria supranaturalistă nu neagă

condiţiile actuale ale evoluţionismului. Cu toate acestea, Soloviev completează aceste condiții cu fonduri de ten ideale. Această teorie împrumută de la științele naturii întreaga latură faptică a evoluției și, în plus, presupune studiul întrebărilor legate de valoare și esență1.

Cu alte cuvinte, această teorie nu numai că a absorbit complet realizările științei naturii, dar le-a și explicat, dând astfel o perspectivă originală și clară studiului lor.

Teoria lui Solovyov reprezintă una dintre încercările filozofiei religioase ideal-realiste de a crea o viziune integrală asupra lumii constând dintr-o sinteză a științei, filozofiei și religiei. Găsind contradicții evidente între datele științelor naturii (mai precis, teoriile naturaliștilor) și conceptele religioase ale lumii, majoritatea oamenilor nici măcar nu încearcă să depășească aceste dezacorduri și preferă să nu-și limiteze natura spirituală. Unii devin complet indiferenți față de religie și intră în cercetare științifică, pierzând din vedere aspectul superior al vieții. Alții devin atât de impregnați de religiozitate încât devin indiferenți față de cunoștințele științifice pozitive.

Sistemele filozofice precum filosofia lui Solovyov au un mare merit. Chiar dacă aceste teorii nu oferă o soluție finală la misterele universului, ele arată cel puțin clar și simplu că mintea umană are metoda și mijloacele pentru a dezvolta fructuos problema combinării învățăturilor referitoare la aspectele superioare și inferioare ale lumea într-un întreg unificat.

Evoluția naturii creează condiții pentru dezvoltarea celui mai înalt aspect al lumii. Acest aspect se manifestă în istoria omenirii în comportamentul moral al omenirii și în dorința de a îmbunătăți viața socială. Solovyov a acordat o mare atenție problemelor de etică și filozofie socială în spiritul viziunii creștine asupra lumii.

Soloviev a considerat etica o știință autonomă, independentă de „religia pozitivă”, epistemologie, metafizică, precum și una sau alta soluție la problema liberului arbitru. „Creând filozofie morală”, spune Solovyov, „rațiunea se dezvoltă doar pe baza experienței de la început.

Despre esența evoluției, vezi articolul lui N. Lossky „The Limits of Evolution” („Journal of Philosophical Research”, vol. II, octombrie 1927). Titlurile articolului lui N. Lossky și ale revistei sunt traduse din engleză, limbă - Notă, traducere.

ideea de bine inerent în ea (sau, ceea ce este același lucru, faptul inițial al conștiinței morale) și în această măsură nu părăsește limitele domeniului său intern” (29).

Solovyov avea dreptate în sensul că conștiința umană cere în mod persistent implementarea binelui absolut, indiferent de ideile pe care le posedă (religios, epistemologic sau metafizic), iar mintea poate dezvolta un sistem conceptual în concordanță cu aceste cerințe numai atunci când este ghidată de idealuri de bine absolut. Dar din moment ce rațiunea se dezvoltă și caută să dovedească posibilitatea îndeplinirii acestor cerințe și, prin urmare, natura lor rezonabilă, este necesar să se conecteze doctrina bunătății și comportamentul uman ulterior cu un sistem complex de metafizică, în care problema liberului arbitru este pozitiv. rezolvate. Mai mult, raţiunea trebuie să justifice epistemologic metafizica. Un sistem metafizic trebuie să fie în mod necesar creștin în spirit, căci numai creștinismul poate explica posibilitatea realizării unui bine absolut prin doctrina împărăției lui Dumnezeu. Toate științele filozofice de bază sunt interconectate organic. Etica este, de asemenea, inevitabil legată de metafizica, epistemologia și filozofia religioasă. După cum vom vedea mai târziu, filosofia morală a lui Solovyov este caracterizată de o astfel de legătură.

Soloviev a înțeles evoluția naturii ca dezvoltarea treptată a unității mondiale, care este o condiție necesară pentru realizarea binelui divin. Un grad și mai mare de unitate mondială a fost atins în viața umană și mai ales în istoria omenirii.

Stabilirea armoniei perfecte în lume și unitatea strânsă a lui Dumnezeu cu lumea sunt posibile numai pe baza iubirii reciproce a lui Dumnezeu și a ființelor. Creaturile sunt capabile de unire liberă cu Dumnezeu și, prin urmare, sunt libere, inteligente și pline de aspirații spre perfecțiune. O ființă (om), în primul rând, „se supune în mod voluntar acțiunii lui Dumnezeu ca autoritate supremă, apoi acceptă în mod conștient această acțiune a lui Dumnezeu ca adevărată autoritate și, în cele din urmă, participă independent la acțiunea lui Dumnezeu sau intră în consiliu viu. cu Dumnezeu”1.

Din moment ce o persoană pornește pe această cale, el împărtășește munca lui Dumnezeu-omul Hristos, deoarece „combinația a trei principii, care și-a găsit întruchiparea separată în personalitatea omului spiritual - Iisus Hristos, trebuie să găsească un comun comun.

' V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. IV, Sankt Petersburg, p. 302.

întruparea în umanitatea inspirată de el”1. Creaturile limitate pot atinge plinătatea de a fi în împărăția cerurilor, unde se realizează unitatea perfectă a tuturor în Dumnezeu. La fel, pe drumul către Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, oamenii trebuie să acționeze nu singuri, pe riscul și riscul lor, ci împreună, formând o singură societate construită pe principiile dreptății. Solovyov considera idealul unei astfel de societăți ca fiind o teocrație liberă, în care puterea morală ar aparține bisericii și reprezentantului ei suprem - marele ei preot, puterea - regelui și dreptul de a trăi un consiliu cu Dumnezeu - profeților. , „deținătorii cheilor viitorului”2. O trăsătură caracteristică a acestei ordini sociale este subordonarea voluntară a statului față de autoritatea bisericii. Rolul dominant al bisericii este explicat în învățătura lui Solovyov despre adevărata ei natură, după cum urmează. Biserica vizibilă este forma reală și obiectivă a Împărăției lui Dumnezeu, „trupul viu al Logosului divin, întruchipat, adică izolat istoric, în persoana teantropică a lui Isus Hristos”3.

Făcând parte din unitatea organică a bisericii, omul urcă la un nivel de existență care ar fi de neconceput pentru el în existența sa izolată, solitare. „Prin mărturisirea doctrinei universale conciliare”, spune Solovyov, „acceptăm adevărul independent de mintea umană; recunoscând autoritatea divină a ierarhiei apostolice, ne supunem unei forme sociale care nu este supusă arbitrarului uman – ne supunem adevărului lui Dumnezeu; în cele din urmă, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, primim o sursă necontaminată de trupul nostru de păcat și sămânța nestricăcioasă a unei noi vieți desăvârșite”. „În cele din urmă, pentru a stăpâni în mod convenabil asupra naturii materiale, transformând-o într-o coajă vie și mediu de forțe superioare, spirituale și divine - în trupul lui Dumnezeu, o persoană trebuie să aibă deja în sine primele roade ale acestui trup al lui Dumnezeu, sămânță de o nouă natură și viață superioară (corp spiritual), iar această sămânță de puritate și ușurință, forma necondiționată a materiei transformate, se află numai în trupul lui Hristos și doar comunicând cu el în mod misterios putem accepta în noi acest embrion. a

unei vieți noi, în care puterea lui Hristos peste orice făptură trece la noi”.

Citat tradus din engleză, limbă - Aprox. ed.

V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. IV, Sankt Petersburg, p. 582.

3 Ibid., p. 347.

4 Ibid., τ. III, p. 350-351.

În tinerețe (1873), Soloviev, într-una dintre convorbirile sale cu prietenii, a exprimat această idee astfel: o persoană are un „corp sideral”, care suferă atrofie dacă acesta din urmă nu se împărtășește mult timp1.

Întotdeauna în cazul în care subiectul cercetării este problema unității perfecte în Dumnezeu, trebuie să ținem cont de faptul că această unitate nu se poate baza decât pe subordonarea liberă a membrilor acestei unități față de întreg. Rezultă că o adevărată teocrație nu poate exista decât pe principiile libertății. Această ordine socială este realizarea unității voluntare a două forțe — spirituale și temporale — fără „separarea sau fuziunea” lor. Creștinismul sub o teocrație va susține realizarea nu numai a „sfințeniei personale, ci și a dreptății sociale”1 2.

Soloviev a acordat o atenție deosebită problemelor de organizare publică creștină și mai ales problemei naționale. Cu toate acestea, înainte de a face cunoștință cu filosofia socială a lui V. Solovyov, ar trebui să analizăm învățătura sa despre moralitatea relațiilor personale dintre oameni. Deja în „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate”, Soloviev a remarcat că personalitatea umană este negativă necondiționat: „Nu vrea și nu poate fi satisfăcută cu niciun conținut condiționat, limitat”. Totuși, asta nu este tot, căci personalitatea umană este convinsă că „poate atinge necondiționalitatea pozitivă, adică poate avea conținut complet, plinătatea ființei”3. Această plinătate a ființei este un bine absolut, care în sine nu este condiționat de nimic. Dimpotrivă, „binele condiţionează totul şi se realizează prin toate. Faptul că nu este condiționat de nimic constituie puritatea sa; faptul că determină totul de la sine este completitatea sa, iar faptul că se realizează prin toate este puterea sau eficiența sa.” Sensul moral al vieții umane „constă în slujirea Binelui — pur, cuprinzător și atotputernic”4.

Bunătatea morală desăvârșită duce la perfecțiunea absolută, în care bunătatea, bunătatea sunt indisolubil combinate

1 Vezi articolul lui Lukyanov „Despre Vl. S. Solovyov în anii săi tineri. Materiale pentru biografia sa” în „Revista Ministerului Învățământului Public”, iunie 1917, p. 19.

2 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. V, Sankt Petersburg, p. 384.

Ibid., vol. III, p. 23.

4 V. S. Solovyov, Justificarea binelui, ediția a 2-a, p. 18.

și beatitudine. Într-adevăr, pentru o persoană care luptă spre bunătatea morală desăvârșită în toată plinătatea ei, „bunătatea în sine este cu siguranță bună”. Orice bine dorit, „pentru a nu se dovedi a fi imaginar sau iluzoriu, trebuie să fie condiționat de bunătate, adică de îndeplinirea cerințelor morale” (Capitolul VII, 165). Pentru a atinge o asemenea bunătate cuprinzătoare, o persoană trebuie să se ridice la nivelul „întregii ființe”. O persoană poate deveni totul numai „prin legătura sa interioară cu ceea ce este în esență totul”, adică Dumnezeu (161). Fără această unire cu Dumnezeu, fără actul creator al lui Dumnezeu, pe care teologii îl numesc „har”, omul nu se poate ridica la un asemenea nivel de perfecțiune încât să merite îndumnezeirea și să devină membru al Împărăției lui Dumnezeu (Capitolul IX, 204).

Pentru a promova perfecțiunea omului, Dumnezeu a intrat în procesul istoric pământesc ca Dumnezeu-omul Isus Hristos. „Prin cuvântul și isprava vieții sale, începând cu biruința asupra tuturor ispitelor răului moral și terminând cu învierea, adică biruința asupra răului fizic - asupra legii morții și a corupției - adevăratul Dumnezeu-omul a revelat Împărăția lui Dumnezeu oamenilor.” Cu toate acestea, omul-Dumnezeu este doar o manifestare individuală a împărăției lui Dumnezeu, în timp ce scopul istoriei lumii este manifestarea universală a acestei împărății a lui Dumnezeu „în întregul colectiv al umanității”, care „trebuia să fie realizată prin propriul om. încercare, care a necesitat un nou proces de dezvoltare a lumii creștine, care a fost botezată, dar care nu s-a îmbrăcat încă cu Hristos” (209).

Pe lângă mila și ajutorul divin supranatural, procesul de îmbunătățire umană este susținut de trei atribute primare ale naturii umane - rușinea, milă și reverență. O persoană îi este rușine de animalitatea sa și arată rușine sexuală. O persoană exprimă un sentiment de milă și simpatie față de toate ființele vii, dezvăluind solidaritate cu acestea. Solidaritatea este o condiție indispensabilă a vieții sociale. Sentimentul de reverență exprimă atitudinea specifică a unei persoane față de principiile superioare și este „rădăcina mentală individuală a religiei” (Capitolul I). Aceste trei sentimente (rușine, milă și reverență) exprimă atitudinea specifică a unei persoane față de ceea ce consideră dedesubt, egal cu sine și deasupra lui. Baza acestor trei sentimente și morale este dorința omului pentru integritatea ființei sale, care este încălcată de împărțirea în două sexe, fragmentarea umanității în multe.

o multitudine de ființe războinice și egoiste, precum și înstrăinarea de centrul absolut al universului, adică de Dumnezeu.

Soloviev a exprimat o serie de gânduri originale despre dragostea sexuală. Deci, de exemplu, el a văzut semnificația iubirii sexuale nu în creșterea rasei umane, pentru că o persoană poate obține nemurirea pentru sine fără aceasta. Soloviev și-a susținut ideea cu faptul reproducerii extrasexuale în regnul vegetal și animal1.

Soloviev credea că nașterea este „procesul de înlocuire a unei generații cu alta... Descendenții trăiesc în detrimentul strămoșilor lor, trăiesc prin moartea lor...” (155). Răul moral este cuprins „în însăși actul carnal prin care afirmăm cu propriul nostru consimțământ calea întunecată a naturii, rușinoasă pentru noi în orbirea ei, fără milă față de generația care trece și rea pentru că această generație este părinții noștri”. Dar și în acest rău există un element de bine, pentru copiii, poate, „nu vor fi ca noi, vor fi mai buni decât noi...” (156).

Descendenții noștri vor ajunge poate la un nivel de perfecțiune la care nu va mai fi nevoie de creșterea rasei umane, căci nemurirea însăși va asigura păstrarea acesteia. Sensul iubirii sexuale pentru o persoană nu constă numai în procreare. Dragostea sexuală are caracterul iubirii individuale între două ființe de sexe opuse, ființe care sunt egale între ele ca ființe, dar au proprietăți complet diferite și se completează reciproc1 2.

„Dragostea începe cu contemplarea „imaginei ideale” a ființei iubite și se dezvoltă în continuare într-o „o asemenea combinație de două ființe limitate date care ar crea din ele o personalitate ideală absolută...” „Pentru a realiza această unitate sau a crea o persoană adevărată ca unitate liberă a principiilor masculine și feminine, păstrându-și izolarea formală, dar depășind discordia și dezintegrarea lor esențială, aceasta este sarcina imediată a iubirii” (384). Sensul iubirii umane în general [rezolvarea problemei – N.L.] este justificarea și mântuirea individualității prin sacrificiul egoismului” (376). Egoismul constă în faptul că „prin atribuirea lui însuși, în mod echitate, o semnificație necondiționată, el [subiectul – N.d.] neagă pe nedrept celorlalți această semnificație”.

1 Vezi V. S. Solovyov, Collected Works, vol. VI, Sankt Petersburg, „The Meaning of Love”, p. 364.

2 Vezi ibid., p. 379.

Cu toate acestea, o persoană poate înțelege absolutitatea sa potențială, „numai prin îndepărtarea din conștiință și viață a acelei linii interioare care îl desparte de altul” (377), adică eliberându-se de egoism. „Există o singură forță care poate submina în mod fundamental egoismul din interior și, într-adevăr, îl subminează, și anume iubirea și, în principal, dragostea sexuală” (378). Vorbind despre dragostea sexuală și sensul ei real, Soloviev nu înseamnă „unire

fiziologică”, care duce la naștere și nu poate „recrea integritatea unei ființe umane” (393), ci „unire în Dumnezeu” (398), adică platonic, „dragoste spirituală”, transformând un bărbat și o femeie care se iubesc într-o „persoană întreagă” (382), capabilă să obțină „victoria asupra morții”. Adevărata spiritualitate a unei astfel de persoane, care și-a restabilit unitatea, este în același timp „renaștere, mântuire, înviere” (400). „...chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ceea ce este supus restaurării, nu se referă la jumătate, nu la sexul unei persoane, ci la întreaga persoană, adică la o combinație pozitivă de principii masculine și feminine - adevărata androginie – fără confuzie exterioară a formelor – că există urâțenie, iar fără separarea internă a personalității și a vieții – că există imperfecțiune și începutul morții”1. Binele perfect pentru care trebuie să luptăm nu este bun pentru individ, ci pentru întreaga umanitate. Se realizează printr-un proces istoric de îmbunătățire. „Duhul lui Dumnezeu în omenire, sau Împărăția lui Dumnezeu, pentru manifestarea sa efectivă necesită cea mai perfectă organizare socială, care este dezvoltată de istoria lumii”2.

Soloviev credea că „societatea este o personalitate crescută sau extinsă, iar personalitatea este o societate comprimată sau concentrată” (215). Prin urmare, fiecare nivel de conștiință morală gravitează inevitabil către împlinirea sa personală și socială. Prin urmare, societatea poate deveni o implementare completă și cuprinzătoare a moralității. Statul, dacă este considerat din punct de vedere al semnificației morale, este milă organizată colectiv (550). Soloviev credea că „legea este limita cea mai inferioară, sau un anumit minim de moralitate, la fel de obligatoriu pentru toată lumea” (509). „Corect”, a spus el, „este o cerință obligatorie pentru implementarea anumitor

V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. IX. „Drama vieții lui Platon”, pagina 234.

V. S. Soloviev. Justificarea binelui, ed. 2, cap. VIII, p. 184.

un bine minim constant, sau o ordine care nu permite anumite manifestări extreme ale răului” (511). Idealul bunătății perfecte este revelat de creștinism, pentru că doar el indică omenirii „sarcina sa absolută” – participarea la renașterea „întregului nostru mediu personal și social în spiritul lui Hristos” (258).

Problema relației individului cu societatea este rezolvată de Solovyov în legătură cu sarcina procesului istoric - implementarea comună a binelui. „Gradul de subordonare a unei persoane față de societate trebuie să corespundă gradului de subordonare a societății înseși față de bunătatea morală, fără de care mediul social nu are drepturi asupra unei persoane individuale...” (XII, 272). „Fiecare persoană ca atare este o ființă morală sau o persoană care, indiferent de utilitatea sa socială, are demnitate necondiționată și un drept necondiționat la existență și la libera dezvoltare a puterilor sale pozitive.” „Fiecare persoană este ceva special și de neînlocuit și, prin urmare, trebuie să fie un scop în sine, și nu doar un mijloc sau un instrument; acest drept al unei persoane este în esență necondiționat” (277). Dezvoltarea

liberă a omului este o condiție atât de importantă pentru procesul de îmbunătățire, încât legea permite unei persoane să fie rea, imorală și îi permite să aleagă liberă între bine și rău. Cu toate acestea, legea în interesul binelui comun interzice unei persoane imorale să devină un criminal periculos pentru societate.

Un stat creștin trebuie să urmeze politici creștine. În domeniul relațiilor internaționale, un astfel de stat trebuie să promoveze „apropierea pașnică a popoarelor”. În rezolvarea problemei relațiilor dintre popoare, Solovyov a folosit porunca lui Hristos de a-și iubi aproapele. Aceasta ia permis să dea o soluție absolut corectă întrebării: „Iubește toate celelalte națiuni ca pe ale tale” (310). Soloviev explică că această cerință „nu înseamnă deloc asemănarea psihologică a sentimentului, ci doar egalitatea etică a atitudinii volitive: trebuie să vreau și adevăratul bine al tuturor celorlalte popoare, precum și al meu; această „dragoste de bunăvoință” este aceeași pentru că adevăratul bine este unul și inseparabil. Desigur, o astfel de iubire etică este asociată și cu înțelegerea psihologică și aprobarea caracteristicilor pozitive ale tuturor națiunilor străine: după ce am depășit dușmănia națională fără sens și ignorantă prin voință morală, începem să cunoaștem și să apreciem naționalitățile străine, începem să le placă.”

ep „Runiverse”

„Dacă o astfel de atitudine devine o regulă reală, atunci diferențele naționale vor rămâne și chiar se vor intensifica, vor deveni mai pronunțate și numai diviziunile și nemulțumirile ostile, care constituie obstacolul fundamental în calea organizării morale a omenirii, vor dispărea” (310).

Solovyov credea că porunca lui Hristos de a-și iubi aproapele ar trebui să se extindă și asupra relațiilor dintre popoare, pentru că fiecare națiune „se dovedește de fapt a fi doar o formă specială de conținut universal, care trăiește în ea, fiind plină de ea și întruchipând-o nu numai pentru sine, ci pentru toată lumea” (301). Soloviev își susține afirmația cu exemple vii din istoria multor popoare creștine.

Soloviev credea că fiecare națiune ar trebui să implementeze o politică creștină. Scopul său în domeniul relațiilor economice ar trebui să fie eliminarea sclaviei economice și exploatarea omului de către om, realizarea unei organizări corecte a muncii și distribuției etc. Pentru combaterea criminalității este necesară reformarea dreptului penal și crearea instituțiilor corecționale adecvate .

Potrivit lui Solovyov, cultura creștină și o teocrație liberă ar trebui create pe baza unei combinații organice de elemente pozitive ale culturii spirituale din Orient și Occident. Primul pas în această direcție trebuie să fie reunificarea bisericilor răsăritene și occidentale. Biserica Răsăriteană are bogății de contemplare mistică. Biserica occidentală a înființat o autoritate spirituală supranațională independentă de stat. Baza teocrației universale este uniunea dintre stat și biserică, bazată pe autoritatea morală a acesteia din urmă.

Legăturile teocrației libere cu întreaga istorie anterioară a omenirii pot fi stabilite prin studierea celor „trei forțe fundamentale” care

guvernează dezvoltarea societății umane. Prima forță - centripetă - urmărește să subordoneze umanitatea unui singur principiu suprem, să elimine toată diversitatea formelor particulare și să suprime libertatea vieții personale. A doua forță - centrifugă - neagă importanța principiilor comune unificate. „Un stăpân și o masă moartă de sclavi” este rezultatul afirmării exclusive a primei forțe. Expresia extremă a celei de-a doua forțe ar fi „egoism universal și anarhie, plural

' <m· V-S. Soloviev, Justificarea binelui, ediția a 2-a, cap. XV, XVI,

51

existența unor unități individuale fără nicio legătură internă.” A treia forță „oferă conținut pozitiv primelor două, le eliberează de exclusivitatea lor, împacă unitatea celui mai înalt principiu cu multiplicitatea liberă a formelor și elementelor particulare, creând astfel integritatea organismului uman universal și oferindu-i o liniște interioară. viaţă."

„A treia forță, care trebuie să dea dezvoltării umane conținutul său necondiționat, nu poate fi decât o revelație a celei mai înalte lumi divine, iar acei oameni, acei oameni prin care această forță trebuie să se manifeste, trebuie să fie doar un mediator între umanitate și acea lume. , trebuie să fie o armă liberă, conștientă, ultima. Un astfel de popor nu ar trebui să aibă nicio sarcină specială limitată; ei nu sunt chemați să lucreze asupra formelor și elementelor existenței umane, ci doar să ofere un suflet viu, să dea viață și întregitate umanității sfâșiate și moarte prin unirea sa cu principiu divin etern. Un astfel de popor nu are nevoie de avantaje speciale, de puteri speciale sau de daruri exterioare, pentru că nu acționează pe cont propriu, nu își realizează propriile sale. Ceea ce se cere oamenilor, purtătorul celei de-a treia forțe divine, este doar libertatea de orice limitare și unilateralitate, o înălțare deasupra intereselor speciale înguste, se cere ca ei să nu se afirme cu o energie excepțională într-o anumită sferă inferioară. de activitate și cunoaștere, indiferență față de toată această viață cu interesele ei mărunte, credință deplină în realitatea pozitivă a lumii superioare și o atitudine supusă față de aceasta. Și aceste proprietăți aparțin, fără îndoială, caracterului tribal al slavilor și mai ales caracterului național al poporului rus”1 2.

În consecință, Soloviev a sperat că țările slave, și în special Rusia, vor fi primele care vor pune bazele unei teocrații libere. Soloviev susține această afirmație cu următoarele argumente, nu mai puțin convingătoare. „Imaginea exterioară a unui sclav în care se află poporul nostru, poziția jalnică a Rusiei din punct de vedere economic și de altă natură, nu numai că nu poate servi ca obiecție la chemarea sa, ci mai degrabă o confirmă. Pentru acea putere mai mare

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. Eu, Sankt Petersburg. pagina 214.

2 Ibid., p. 224.

pe care poporul rus trebuie să o aducă în omenire este o putere care nu este a acestei lumi, iar bogăția și ordinea exterioară nu au nicio semnificație în raport cu ea. Marea chemare istorică a Rusiei, din care își trage semnificația sarcina imediată, este o chemare religioasă în sensul cel mai înalt al cuvântului.”1

Într-adevăr, idealurile poporului rus sunt de natură religioasă și sunt exprimate în ideea „Sfânta Rus”. Chiar și reformele lui Petru cel Mare au dovedit capacitatea poporului rus de a combina culturile orientale și occidentale. Poporul rus are o capacitate înnăscută de lepădare de sine, atât de necesară pentru recunoașterea papei ca șef al bisericii universale. Apropo, această abilitate s-a manifestat și în recunoașterea varangiilor. Solovyov a transmis această trăsătură caracteristică a poporului rus în cuvintele „este mai bine să renunți la patriotism decât să renunți la conștiință”. El a învățat că misiunea culturală a unei mari națiuni nu este de a obține o poziție privilegiată și de a domina, ci de a sluji alte popoare și întreaga umanitate2.

Mesianismul slavofil al lui Soloviev nu a degenerat niciodată în naționalism îngust. În anii '90, Soloviev părea să fie aproape de occidentali. De exemplu, într-o serie de articole el a criticat aspru epigonii slavofilismului, care i-au denaturat conceptul original. În articolul „Idoli și idealuri” (1891), Solovyov vorbește despre „transformarea idealurilor creștine înalte și cuprinzătoare în idoli bruti și limitati ai păgânismului nostru modern...”. „Acest mesianism național, după cum se știe, a fost ideea principală a vechiului slavofilism; se mai stie ca acest gand sub o forma sau alta a aparut printre multe popoare; A căpătat un caracter religios și mistic predominant în special în rândul polonezilor (Tovyanszczna), și printre unii visători francezi din anii treizeci și patruzeci (Michel, Ventera etc.). Care este relația unui astfel de mesianism național cu adevărata idee creștină? Nu vom spune că există o contradicție fundamentală între ele. Adevăratul ideal creștin poate lua această formă național-mesianică, dar apoi devine foarte ușor pervertit (în ceea ce privește

V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. I, Sankt Petersburg, p. 225.

2 Vezi ibid., vol. IV, Sankt Petersburg, p. 3.

scriitori spirituali), adică se poate transforma cu ușurință în idolul corespunzător al naționalismului anti-creștin, așa cum s-a întâmplat de fapt.”1

În același articol, apărând libertatea de conștiință și de gândire, două principii care au fost „semnul distinctiv al Ortodoxiei” pentru slavofilii din vechea generație, V. Solovyov citează o poezie a lui Tyutchev, în care acesta din urmă „se adresa papalității în persoana lui Pius al IX-lea cu un denunț atât de puternic:

Nu va pieri de o sabie pământească, După ce a mânuit o sabie pământească atât de mulți ani, El va fi nimicit de cuvântul fatal: „Libertatea conștiinței este un nonsens”1 2.

Soloviev a luptat împotriva celor care au pervertit idealul creștin al armoniei comune și, sub falsul pretext de a sluji unei cauze sublime, au acționat în propriile lor interese egoiste. Acest lucru se aplică în primul rând naționalismului șovin. Mulți cred, a spus Solovyov, că pentru a servi presupusele interese ale poporului lor, „totul se dovedește a fi permis, scopul justifică mijloacele, negrul devine alb, minciunile sunt preferate adevărului și violența este lăudată ca vitejie... Aceasta este, în primul rând, o insultă la adresa oamenilor pe care vrem să-i servim. De fapt, „oamenii au prosperat și s-au înălțat pe ei înșiși numai atunci când s-au servit nu ca scop în sine, ci bunurilor ideale cele mai înalte și universale”3.

Arătând spre conștiința excepțională a poporului rus, V. Solovyov a scris în articolul său „Ce se cere partidului rus?”: „Dacă vecinii noștri chinezi, în loc de opiu indian, ar fi devenit brusc dependenți de agarici de muște, care decorează din belșug. pădurile siberiene, atunci, probabil, ar fi fost găsiți astfel de patrioți, care, în zelul lor pentru beneficiile comerțului rusesc, ar cere cu voce tare ca Rusia să forțeze guvernul chinez să permită importul nestingherit de ciuperci de agaric muscă în Imperiul Ceresc. ” Cu toate acestea, „orice persoană simplă din poporul nostru înțelege bine și, uneori, va exprima că interesul este interes, dar că onoarea Rusiei valorează ceva, iar această onoare (conform înțelegerii ruse)

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. V, p. 357.

2 Ibid., p. 368.

V. S. Soloviev. Justifying the Good, Vol. 2, p. 292.

tiyam) hotărât nu permite ca o escrocherie frauduloasă să fie subiect de politici publice!

La fel ca Tyutchev, Soloviev a visat că Rusia va deveni o monarhie creștină la nivel mondial. Cu toate acestea, Soloviev și-a exprimat îngrijorarea cu privire la acest lucru. El a scris: „Viața Rusiei nu a fost încă complet determinată, este încă în două, trasă în direcții diferite de forțele opuse... soarta Rusiei nu depinde de Constantinopol și nimic de genul acesta, ci de rezultatul lupta morală internă a principiilor luminii și întunericului în sine . Lăsați Rusia, cel puțin fără Constantinopol, cel puțin în interiorul granițelor sale actuale, să devină un regat creștin în sensul deplin al cuvântului - o împărăție

a adevărului și a milei - și atunci probabil că totul va fi adăugat la ea."2

Lui Solovyov i-a fost greu să vadă că în vremea lui principiile întunecate erau foarte active atât în practică, cât și în sfera ideologică. În practică, acest lucru a fost exprimat în faptul că guvernul rus a realizat un program de rusificare forțată a periferiei. În sfera ideologică, N. Ya. Danilevsky, autorul cărții „Rusia și Europa", a acționat ca un dirijor al principiilor întunecate. Danilevski îl anticipa pe Spengler. El a negat unitatea umanității și a dezvoltat teoria tipurilor cultural-istorice. Conform acestei teorii, începuturile culturii de un tip cultural-istoric nu pot fi moștenite de altul. Soloviev a afirmat că o astfel de teorie duce la degenerarea cerințelor morale prezentate oamenilor de universalismul creștin. Apărând ideile universalismului creștin, Soloviev a supus cartea lui Danilevsky unor critici devastatoare într-un număr de articole3.

O serie de articole critice ale lui V. Solovyov au fost îndreptate împotriva epigonilor slavofilismului, care s-au transformat în vestitorii egoismului național. În articolul „Slavofilismul și degenerarea sa", care este un exemplu de gândire critică, Solovyov a subliniat că fondatorii slavofilismului - Kireevsky, Hhomyakov, K. Aksakov - au purtat o „luptă liberală progresistă împotriva adevăratelor rele ale Rusiei contemporane" și a apărat „principiul drepturilor omului, semnificația morală necondiționată a independentei

' V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. V, Sankt Petersburg, pp. 69-70.

2 Ibid., vol. VI, p. 479.

Vezi art. Solovyov, Rusia și Europa, lista originală germană și rusă (Lucrări colectate, vol. V).

personalitatea este un principiu creștin și universal în esență, iar în dezvoltarea istorică este predominant vest-european."1 Homiakov a dezvoltat o teorie despre ordinea vieții religioase, care poate fi rezumată în formula: „Biserica ca sinteză a unității și libertății în dragoste". Din păcate, Homiakov a pus în contrast conceptul său idealist cu catolicismul și protestantismul, prezentându-l ca și cum idealurile sale ar fi fost deja atinse în Rusia, în timp ce în realitate biserica rusă „era definită ca o funcție a organismului de stat"1 2. Slavofilii nu aveau idealuri pentru viitor, căci au idealizat doar trecutul, adică vechiul Rus și statul moscovit. Soloviev a definit această deficiență drept „admirarea esenței tătar-bizantine". Această greșeală a fost motivul degenerarii slavofilismului în perioada ulterioară a dezvoltării sale. Soloviev credea că a experimentat următoarele trei faze „treptate" de dezvoltare: „Închinarea poporului ca purtător principal al adevărului universal" (slavofilii din generația mai veche); „Atunci venerați-l ca o forță elementară, indiferent de adevărul universal" (Katkov); în cele din urmă, închinarea acelor unilateralități naționale și anomalii istorice care separă oamenii de umanitatea educată, adică închinarea poporului cuiva

cu negarea directă a însăși ideea de adevăr universal" (Yarosh și colab.)3.

Într-una dintre scrisorile sale către Stasyulevich, Solovyov a caracterizat descompunerea slavofilismului în următoarele cuvinte: „Sunt convins că vechiul slavofilism constă dintr-un amestec de mai multe elemente eterogene, și mai ales trei: bizantinism, liberalism și jingoism. În zilele noastre, fiecare dintre aceste elemente ale cvasislavofilismului a apărut separat și a început să rătăcească ca nasul maiorului Kovalev. Elementul bizantin a găsit un predicator în persoana lui T. Filippov și K. Leontiev; Tendința liberală își are adepții – O. Miller și mai ales prof. Lamansky, care a moștenit doar numele din slavofilism. Cât despre jingoism, acesta, eliberat de orice amestec ideologic, a devenit acum cu adevărat jingoism și a găsit o largă circulație în rândul claselor inferioare. Această tabără este reprezentată de astfel de scriitori

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. V, Sankt Petersburg, p. 163-164.

2 Ibid., p. 170.

3 Ibid., p. 195, 206.

Suntem ca prietenul meu Strahov, care, la rândul său, aparține în întregime Occidentului putred și își sacrifică doar „ura" altarului patriei.

Soloviev a visat că procesul istoric va duce în cele din urmă la crearea unei civilizații umane ideale - o teocrație universală liberă. Acest vis a exprimat optimismul social al lui Solovyov. Soloviev credea în triumful idealurilor moralității și justiției sociale. Așa, de exemplu, în „Justificarea binelui" el a scris: „Din moment ce oameni de diferite naționalități și clase sociale s-au unit spiritual în închinarea cerșetorului altcuiva galilean, care a fost executat ca criminal în numele intereselor naționale și de castă, războaiele internaționale și lipsa drepturilor claselor sociale au fost subminate intern și execuția criminalilor" (284). Începând cu secolul al XV-lea și mai ales de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, subliniază Soloviev, „progresul rapid și decisiv a început pe calea propusă cu nouăsprezece secole în urmă de creștinism".

Soloviev era acut conștient de orice perversiune a adevărului divin și acest sentiment s-a manifestat în mod deosebit în mod clar în acele părți ale articolelor și cărților sale care examinează istoria omului sau a umanității din punctul de vedere al relației lor cu binele absolut. Aceste lucrări ale lui Solovyov merită o atenție serioasă. Aici pot să menționez pe scurt câteva dintre ele. În „Drama vieții lui Platon", Solovyov dezvăluie în mod concis și viu măreția lui Socrate și se oprește în detaliu asupra semnificației pe care moartea acestuia din urmă a avut-o asupra soartei lui Platon. Potrivit lui Solovyov, Platon a fost incapabil să rezolve problemele binelui absolut. În altă parte,

Soloviev vorbește despre soarta istorică a Spaniei. El explică declinul său prin trădarea în trei a creștinismului. După înfrângerea maurilor, spaniolii au devenit pătrunși de ura față de „necredincioși”, s-au molipsit de îngâmfare națională și și-au pus sarcina de a obține unitatea și puterea națională2.

În discursul său de la aniversarea lui Mickiewicz, Solovyov a subliniat trăsăturile nobile ale dezvoltării spirituale a marelui poet polonez. Mai ales remarcabile sunt articolele lui Solovyov despre soarta lui Pușkin și Lermontov. Într-un articol despre Lermontov, vorbește despre lupta împotriva lui Dumnezeu a marelui și nefericit poet.

„Scrisorile lui Solovyov”, editat de E. L. Radlov, volum suplimentar, p. 40. (Citat tradus din engleză - Ed.)

Vezi V. Soloviev, Opere colectate, τ. VIII, Sankt Petersburg, p. 125.

În articolul său „Idealul național rus”, Solovyov a exprimat o serie de idei interesante despre Dostoievski. El a scris că „în momentele de inspirație, acest scriitor genial a prevăzut cu adevărat idealul pan-uman al poporului nostru”. În discursul lui Dostoievski despre Pușkin, „formula unui ideal rusesc și creștin cuprinzător, atot unificator și atot-reconciliant a fost proclamată de el în condiții neobișnuit de solemne”. Cu toate acestea, Solovyov a afirmat că nu poate „să simpatizeze cu bufniile aceluiași Dostoievski împotriva „evreilor”, polonezilor, francezilor, germanilor, împotriva întregii Europe, împotriva tuturor confesiunilor străine”. Solovyov a explicat dualitatea conceptului lui Dostoievski prin faptul că Dostoievski „în domeniul ideilor a fost mai mult un vizionar și un artist decât un gânditor strict logic, consecvent”1.

Potrivit lui Solovyov, toate popoarele și rasele sunt organe în corpul omenirii-Dumnezeu. Fiecare popor în felul său slujește misiunii religiei creștine - „de a uni întreaga lume într-un singur trup viu, într-un organism perfect al lui Dumnezeu-umanitate”1 2.

Din acest punct de vedere, Soloviev a manifestat un interes deosebit pentru caracterul național și soarta poporului evreu. De ce Dumnezeu-omul Isus Hristos a fost evreu? Soloviev găsește răspunsul la această întrebare în faptul că „caracterul național al evreilor are integritate și unitate internă. Între timp”, spune el, „găsim în el trei trăsături principale, care, aparent, nu numai că nu sunt de acord, dar sunt chiar direct opuse una cu cealaltă. Evreii se disting în primul rând prin religiozitatea lor profundă, devotamentul față de Dumnezeul lor până la un sacrificiu de sine complet. În al doilea rând, evreii se disting prin dezvoltarea lor extremă a bunăstării, conștiinței de sine și inițiativei. Întregul Israel, și fiecare familie din el și fiecare membru al acestei familii, până în miezul sufletului și măduvei oaselor lor, este impregnat de sentimentul și conștiința eului lor național, familial și personal. În cele din urmă, a treia trăsătură distinctivă a evreilor este materialismul lor extrem (în sensul larg al cuvântului), care exprimă natura senzuală a viziunii evreiești asupra lumii.”3

Care este legătura dintre ideea religioasă a Israelului, activitatea umană și autonomă a evreilor și materialismul evreiesc? Conform legii iudaice

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. V, Sankt Petersburg, p. 381-383.

2 Ibid., p. 25.

Ibid., vol. IV, p. 392.

concept, „Dumnezeu se definește pe sine și apare ca o personalitate perfectă sau un sine absolut”. „Slujirea forțelor elementare și demonice ale naturii era respingătoare pentru sufletul evreiesc.” „Tratatul de alianță sau legământul lui Dumnezeu cu Israelul constituie centrul religiei evreiești. Fenomenul este unic în istoria lumii, căci nici o religie a altor oameni nu a luat această formă de unire sau legământ între Dumnezeu și om, ca două ființe, deși nu echivalente, ci omogene din punct de vedere moral." "Acest singur adevărat divin-uman, evreu-creștin. religia merge drept și pe cale regală, în mijlocul celor două erori extreme ale păgânismului, în care fie omul este absorbit de Divin (în India), fie Divinitatea însăși se transformă în umbra omului (în Grecia și Roma) .” „Un zeu puternic alege un om puternic care ar putea lupta cu El; Sfântul Dumnezeu se unește numai cu o persoană care caută sfințenia și este capabilă de realizare morală activă.” Numai o astfel de persoană poate deveni „prieten al lui Dumnezeu” (295). Văzând în Dumnezeu „idealul întregii perfecțiuni”, evreii „cert cu siguranță ca acest ideal să fie întruchipat pe pământ”. În cântecul de Paști despre venirea lui Mesia, evreii întreabă: „Dumnezeule Atotputernic, acum creează templul Tău aproape și curând, în curând, în zilele noastre, cât mai aproape posibil, acum creează, acum creează, acum creează, acum creează-ți acum. templu aproape!” În această dorință nerăbdătoare de a întruchipa divinul pe pământ, vom găsi un fir călăuzitor pentru înțelegerea materialismului evreiesc... Apropo de materialism, ar trebui să distingem între trei tipuri de materialism: practic, științific-filosofic și religios. Materialismul practic este rezultatul dominației laturii inferioare a naturii umane la acești indivizi, din predominanța impulsurilor animale asupra rațiunii, a intereselor senzuale asupra celor spirituale. Pentru a justifica o asemenea predominanță a naturii inferioare în sine, materialistul practic începe să nege însăși existența a tot ceea ce nu se încadrează în această natură inferioară, care nu poate fi văzut sau atins, cântărit sau măsurat. Ridicând această negație într-un principiu general, materialismul practic se transformă în teoretic sau științific-filosofic.”1 2. Ambele forme de materialism sunt caracteristice tuturor popoarelor. Din cele mai vechi timpuri, spiritul național al evreilor a fost caracterizat de un al treilea tip, special de materialism, care radical

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. IV, Sankt Petersburg, p. 394.

2 Ibid., p. 397

diferă de primele două și pe care, de dragul conciziei, le desemnez prin denumirea nu în întregime exactă de materialism religios.” Constă în faptul că „pentru fiecare idee și fiecare ideal, evreul necesită întruchipare vizibilă și tactilă și rezultate clar utile și caritabile”. Evreul „crede în spirit, dar numai în unul care pătrunde tot ceea ce este material, care folosește materia ca înveliș și instrument” (398). „Se poate spune că întreaga istorie religioasă a evreilor a fost menită să pregătească pentru Dumnezeul lui Israel nu numai suflete sfinte, ci și trupuri sfinte” (399). „De aceea evreia este poporul ales al lui Dumnezeu, de aceea S-a născut Hristos în Iudeea” (400). „În ciuda materialismului serpentin al naturii lor, în ciuda formalismului lepros al minții lor, poporul evreu rămâne totuși poporul ales al lui Dumnezeu, poporul întrupării divino-umane. Căci în adâncul sufletului lor, cu cea mai bună parte a ființei lor, acest popor, mai puternic și mai complet decât toți ceilalți, își dorește tocmai acel lucru care constituie scopul final al lucrării lui Dumnezeu pe pământ” (391). Așadar, „în viitoarea împlinire a creștinismului, evreii, după apostolul Pavel, vor avea un rol deosebit, remarcabil”1.

În scrierile antisemite găsim numeroase referiri la regulile imorale de comportament prescrise de Talmud. Soloviev arată cât de neîntemeiate sunt aceste acuzații în articolul „Talmudul și cea mai recentă literatură polemică despre el în Austria și Germania”, publicat în volumul VI al lucrărilor sale colectate. Noi, creștinii, trebuie să ne amintim că cele două porunci principale în care Hristos a conturat întregul înțeles al creștinismului – iubește-l pe Dumnezeu mai mult decât pe tine însuți și iubește-ți aproapele ca pe tine însuți – sunt preluate din Vechiul Testament.

Unii creștini susțin că, după răstignirea lui Hristos, evreii s-au închinat mai degrabă lui Satan decât lui Dumnezeu. Acești creștini uită că Hristos însuși a spus: „Dacă va rosti cineva vreun cuvânt împotriva Fiului Omului, i se va ierta; Dar dacă cineva vorbește împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta nici în veacul acesta, nici în veacul viitor” (Matei 12:32).

În opinia sa, suspiciunea neîntemeiată față de rugăciunile altor oameni este un păcat față de Sf. spirit.

În urmărirea lui pasională, nu doar teoretic

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. VI, p. 18.

pentru a descoperi adevărul divin, dar și pentru a promova întruchiparea lui pe pământ, Solovyov s-a numit adesea evreu. Așa că,

de exemplu, i-a scris lui Strahov: „Apropo, cum ne putem explica, conform teoriei lui Danilevsky, că cultura noastră comună, pur rusă (pentru preoți), nu te împiedică să fii chinez, iar pe mine să fiu un Evreu?" Înainte de moartea sa, Solovyov s-a rugat pentru poporul evreu.

Având dezvoltat un sistem de etică. Soloviev intenționa să dezvolte un sistem de estetică și epistemologie. Cu toate acestea, moartea a împiedicat realizarea acestor planuri. Cu toate acestea, cu puțin timp înainte de moartea sa, Soloviev a reușit să-și contureze ideile de bază despre frumusețe. Ele sunt prezentate în principal în două articole: „Frumusețea în natură” și „Sensul general al artei”.

Soloviev a considerat frumusețea ca fiind valoarea absolută a existenței și „o idee întruchipată”. Ideea, sau „o formă demnă de a fi”, este „libertatea completă a părților constitutive în unitatea perfectă a întregului. În sfârșit, din punctul de vedere al perfecțiunii sau completitătții întruchipării sale, ca într-adevăr perceptibilă în existența senzorială, ideea este frumusețea” (44) Cu alte cuvinte, frumusețea este bine și în același timp adevăr, întruchipat senzual în existența materială. .

Scopul sublim al artei este teurgia, adică creativitatea după voia lui Dumnezeu, care este chemată să „spiritualizeze viața noastră reală” (90) și să întrupeze în ea idealurile perfecte de bunătate, adevăr și frumos.

Soloviev a început să lucreze la epistemologia sa în 1897 - 1899. A reușit să scrie doar trei articole, care sunt plasate în volumul XIII al lucrărilor sale colectate sub titlul general „Filosofie teoretică”. În aceste articole, Soloviev a negat substanțialitatea eului personal. În ultima parte a „Filosofiei teoretice” el vorbește despre eul gânditor, consideră adevărul ca subiect supra-personal (213). În articolul meu „Epistemologia intuiționismului” am criticat ideea de substanțialitate a lui Solovyov1 2.

Conceptul filozofic al religiei lui Soloviev arată că el nu era nici ortodox, nici catolic, nici protestant. El a stat deasupra limitelor acestor crezuri și s-a străduit întotdeauna să fie un creștin cu adevărat universal. Solovyov a spus că în timp ce ne stabilim religia în primul rând în particularitatea ei sectantă și numai după

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. VI, Sankt Petersburg, p. 43.

2 Titlul articolului este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

Acesta este ca și creștinismul universal - îi luăm nu numai bunul simț, ci și semnificația morală. Astfel, religia devine un obstacol în calea renașterii spirituale a umanității. Soloviev a privit unirea dintre bisericile ortodoxe și catolice nu ca absorbția unei biserici de către cealaltă, ci ca „o combinație în care fiecare își păstrează principiul

său formator și propriile caracteristici, abolind doar dușmănia și exclusivitatea”1.

Chiar și în „Trei conversații”, Soloviev a considerat unirea bisericilor catolice, ortodoxe și protestante ca trei ramuri ale unei singure biserici, păstrându-și drepturile. În 1892, îi scrie lui Rozanov: „Sunt la fel de departe de limitările Bisericii latine, precum sunt de limitările bizantinei sau ale Augsburgului sau ale Genevei. Religia Duhului Sfânt pe care o mărturisesc este mai largă și, în același timp, mai semnificativă decât toate religiile individuale: nu este nici suma, nici extrasul acestora, la fel cum o persoană întreagă nu este nici suma, nici extrasul organelor sale individuale. .” 1 2.

Revelația divină, potrivit lui Solovyov, nu este ceva dat o dată pentru totdeauna și completat în trecut de evrei și biserici creștine. Revelația continuă să existe și să se dezvolte, pentru că Dumnezeu învață omenirea prin percepția treptată a adevărului revelat. „Divinitatea însăși rămâne întotdeauna ceea ce este – iubire; dar numai pe cei maturi spiritual îi poate introduce Dumnezeu în sfatul perfect al iubirii Sale; iar asupra copilăriei spirituale El acţionează în mod necesar ca putere şi autoritate, asupra adolescenţei spirituale ca lege şi autoritate.”3 Legea care nu permite venerarea idolilor este adesea încălcată de o persoană care nici măcar nu bănuiește că se închină nu unui zeu, ci unei creaturi, sau chiar a unui obiect material sau a unui sistem de idei. Pentru unii oameni, a crede într-o dogmă este ca și cum ai crede într-un idol. O astfel de credință este de obicei combinată cu vanitatea sectantă - unul dintre aspectele egoismului rafinat. Soloviev definește această denaturare a creștinismului ca pe o învățătură monstruoasă, care susține că singura cale către mântuire este credința în dogmă, că fără această credință mântuirea este imposibilă. Înlocuirea iubirii pentru Dumnezeu și aproapele cu litera de învățătură dogmatică duce la cruzime, persecuție nedreaptă și religioasă. Ortodoxia patrioților

1 V. S. Solovyov, Justificarea binelui, ediția a 2-a, p. 344.

2 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. V, Sankt Petersburg, p. 67.

Ibid., vol. IV, p. 387.

El i-a numit pe fanaticii din Moskovskie Vedomosti, care au propus legi privind populația neortodoxă din Rusia, „un sfinx cu chip de femeie și gheare de animal”.

Dezvoltându-și viziunea creștină asupra lumii, Solovyov a insistat asupra necesității de a crea o cultură integrală, integritatea vieții politice și sociale bazate pe principiile creștinismului, „... nicio sfințenie nu poate fi doar personală, că cu siguranță este dragoste pentru alții și în condițiile realității pământești această iubire există în principal compasiune... Dar în ultima vreme moraliștii noștri au divorțat”, care „proclamă direct că idealul popular rusesc necesită sfințenie personală, și nu dreptate socială. Sfințenia personală aici,

desigur, este doar o diversiune, iar scopul este de a scăpa cumva de justiția publică.”2 Soloviev a fost nevoit să admită cu amărăciune că toate reformele progresive din secolele trecute - interzicerea torturii și a torturii, încetarea persecuției sectelor religioase și ereticilor, abolirea iobăgiei - au fost efectuate în principal de necredincioși. „Cei care sunt îngroziți de această idee că Duhul lui Hristos lucrează prin cei care nu cred în El vor greși chiar și din punctul lor de vedere dogmatic. Dacă Duhul lui Hristos poate acţiona printr-un duhovnic necredincios într-un sacrament al bisericii, de ce nu poate acţiona în istorie printr-o figură necredincioasă, mai ales când credincioşii îl alungă? Spiritul respiră unde vrea.”3

În ultima perioadă a activității sale filozofice, Solovyov se îndoia că teocrația sub forma unui stat creștin ar putea duce la împărăția lui Dumnezeu. În minunata sa carte „Trei conversații”, completată de o poveste despre Antihrist, el numește „ultimul act al tragediei istorice” epoca înșelatorilor religioși, adică perioada în care numele lui Hristos va fi atribuit umanității de către astfel de oameni. forțe care, în activitățile lor, sunt străine și chiar ostile lui Hristos și cauzei sale. El descrie organizarea socială a acestei perioade sub forma unui imperiu mondial cu un gânditor strălucit în frunte. Va fi un reformator social al societății, un ascet și un filantrop. Dar adevăratul motiv al activității sale va fi deșertăciunea, și nu dragostea. El va seduce umanitatea cu idealul unui sistem social,

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. V, p. 450.

* Ibid., p. 384.

Idem, τ. VI, p. 392.

oferind din belșug tuturor cu panem et circenses. Doar câțiva vor rămâne credincioși idealului creștin de a depăși limitările pământești de dragul Împărăției lui Dumnezeu. Ei vor merge în deșert, vor realiza unirea bisericilor și vor aștepta a doua venire a lui Isus Hristos. În viața și opera sa filozofică, Solovyov a fost un campion îndrăzneț al binelui absolut, care va fi atins în împărăția lui Dumnezeu. El a condamnat aspru orice încercare de a justifica egoismul, indiferent cât de plauzibile ar putea fi ascunse în spatele acestuia. Așadar, de exemplu, Soloviev a criticat egoismul în viața națională pentru slujirea sa prefăcută pentru interesele poporului și în viața religioasă pentru afirmația sa că numai credința poate duce la mântuire. Solovyov a considerat astfel de afirmații ca fiind manifestări ale vanității sectare. Discursurile critice ale lui Solovyov au provocat controverse acerbe. Aceste dispute au scos la iveală umorul strălucit și spiritul caustic al lui Solovyov. Umorul său poate fi judecat după articolele „Disputa despre justiție” și „Sfârșitul disputei”, îndreptate împotriva lui L. Tikhomirov și V. Rozanov. Un exemplu de stil sarcastic al lui Solovyov îl găsim în articolul său „Porfiry Golovlev despre libertate și credință”, în care îl compară pe Rozanov cu Judushka Golovlev, celebrul erou al romanului lui Saltykov-Șcedrin. „Articolul „Despre libertate și credință”. scrie

Solovyov, „tocmai apărut într-una dintre revistele locale, nu este semnat cu numele lui Golovlev, dar totalitatea semnelor interne nu lasă îndoieli cu privire la autorul real: cui, în afară de Iuda, ar putea să aparțină această vorbă inactivă ciudată, unctuos de nerușinată? ” El a condamnat în continuare această „atitudine sistematică nerușinată față de cuvântul scris al lui Judushka Rozanov”1. Nu este de mirare că Solovyov a avut mulți dușmani în cercurile literare. Acești oameni, orbiți de ură, răspândesc minciuni calomnioase și absurdități despre el. Soloviev însuși vorbește despre acest lucru în articolul său „Sfârșitul disputei”. Deci, de exemplu, V. Rozanov a ajuns până acolo încât l-a numit pe Solovyov, în plină polemică, „un dansator din corpul de balet”, „un pianist cu chei sparte”, „un orb pierdut la litera lui. paj”, „o curvă, uimitoare cu nerușinare de teologie”, „tatem, furișat în biserică”, „sacrilegiu”, „oarbă născută”, „un băț aruncat din mână în mână”1 2.

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, τ V, Sankt Petersburg, p. 464.

2 Ibid., p. 509.

În unele publicații religioase, Solovyov era considerat un susținător al catolicismului, condamnându-l în același timp drept „raționalist protestant, mistic, nihilist, vechi credincios și, în cele din urmă, evreu”1.

Care este esența învățăturii lui Solovyov și care sunt avantajele și dezavantajele acesteia?

În epoca noastră iluminată, în toate bisericile creștine sunt preoți și teologi cărora le este rușine de tradițiile „neștiințifice” ale miracolelor, care nu cred în puterea transformatoare a sacramentelor, în învierea din morți etc. Educația filozofică îi obligă. a abandona dogma întrupării logosului în Iisus Hristos, adică din dogma de bază a creștinismului ortodox. Pentru ei, religia creștină devine în principal o învățătură morală, iar sacramentele - doar acte simbolice. O astfel de adaptare a religiilor la știința și filozofia modernă înseamnă moartea nu numai a creștinismului, ci și a moralității însăși. Idealul moral al creștinismului este iubirea absolută, atotcuprinzătoare, dând naștere unei zone de existență libere de lupta pentru existență și de orice, chiar și cea mai mică violență. În zilele noastre, acest ideal poate avea sens numai dacă legile fizicii și psihologiei, adică legile existenței noastre pământești limitate, sunt recunoscute ca fiind relative, iar iubirea este stabilită nu numai ca stare mentală a individului, ci ca un principiu metafizic care transformă în mod activ lumea și dând naștere unei noi vieți cerești și noi pământești - orașul lui Dumnezeu, în care, prin întrepătrunderea tuturor ființelor, fiecare dintre ele va fi eliberată de restricțiile impuse acesteia de necesitatea naturală. V. Solovyov și-a pus sarcina de a sfinți fundamentele spirituale ale vieții noastre pământești, căci numai prin dezvoltarea și implementarea lor se poate câștiga Împărăția lui Dumnezeu, adică „să se realizeze deplina natură divină și umană prin Dumnezeu-omul. Hristos, sau, cu alte cuvinte, dobândiți plinătatea

vieții omenești, uniți în Hristos cu plinătatea lui Dumnezeu” (VI, 30)[1][2].

Filosofia modernă vest-europeană, care s-a dezvoltat pe baza sistemelor kantian, neo-fichtean și neo-hegelian, este, de asemenea, angajată în studiul principiilor spirituale ale realității.

1 V. S. Soloviev. Lucrări adunate, p. 242.

2 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

De exemplu, atunci când folosesc termenul logos, ei înțeleg altceva prin el - întreaga sumă de principii abstracte ideale, principii matematice și categorii. Într-un cuvânt, tot ceea ce formează baza existenței pământești și respinge ca un simplu mit credința în logos ca personalitate vie a lui Dumnezeu, întruchipată în om - Iisus Hristos. Dimpotrivă, filosofia rusă, reprezentată de V. Solovyov și adepții săi, acordă o importanță deosebită conceptului de principii ideale existente în mod specific (logos, Sophia, Adam, Kadmon, sufletul fiecărui individ) și întruchiparea lor. Principiile ideale abstracte ca atare sunt incapabile să ofere lumii unitate și certitudine. Existența confirmă ideile abstracte doar prin intermediul agenților vii, principii ideale concrete („concrete universals in English philosophy”) ale indivizilor care acționează în conformitate cu formele ideale. Mai mult, principiile ideale abstracte determină doar regatul dreptului. Împărăția milei este tărâmul manifestărilor concrete, individuale ale iubirii. Astfel, numai unitatea acestor principii determină cosmosul rațional. Un astfel de principiu unificator ar trebui să fie o ființă ideală concretă, și nu o idee abstractă.

Problema întruchiparea acestor principii cere urgent ca metafizica creștină să creeze o doctrină a transformării trupului, a materialității sfinte. Căci dacă recunoaștem doar că materia impenetrabilă determină și presupune lupta pentru existență, va trebui fie să condamnăm odată pentru totdeauna tot ceea ce este trupesc și să începem să predicăm religia morții, fie să acceptăm existența fizică fără transformare și să înlocuim idealul creștin cu cel. ideea de a conduce viața pământească pe baza previziunii și a virtuților bunei voințe.

Vladimir Solovyov și adepții săi au văzut creștinismul ca pe o religie a vieții și pe plinătatea absolută a existenței spirituale și fizice. Prin urmare, Solovyov acordă o mare atenție doctrinei transformării cărnii, adică materiei spiritualizate, învierii trupului.

Soloviev credea că sacramentele bisericii au scopul de a scoate o persoană din „poziția de izolare și separare”, „conectând cu adevărat spiritual și fizic <éro cu toată lumea și prin aceasta restabilirea întregii vieți adevărate în Dumnezeu”. În sacramentul Euharistiei, „omul, trupește și în esență percepând unicul și singurul trup al lui Hristos (în care sălășluiește toată plinătatea Divinității) și fizic, deși nu

aparent, unindu-se cu el, el devine cu adevărat participant și membru al comunității al întregii divino-umane și spiritual-fizice”1.

Începuturile unei vieți pline, dobândite de o persoană prin sacramente, se dezvoltă sub îndrumarea bisericii dacă îl iubește pe Dumnezeu și creațiile sale. Aceste începuturi se vor transforma inevitabil în darul vieții nemuritoare, extins asupra întregii naturi, care se află acum în stare de moarte și distrugere. O persoană ar trebui să privească natura ca pe corpul său viu.

O astfel de natură transformată se va supune omului cu dragoste și nu va interfera sau limita activitățile acestuia. Astfel, în filosofia creștină a lui V. Solovyov și-a găsit locul doctrina supunerii naturii față de omul desăvârșit. Această doctrină a fost propusă de filosofia romantică (idealismul etic al lui Fichte, idealismul magic al lui Novalis). El a dezvoltat această învățătură pe o bază mult mai largă, dându-i tocmai forma ideal-realismului, și nu idealismului, adică o învățătură care, datorită aspectului ei realist, este mai capabilă decât sistemul lui Fichte de a realiza o sinteză de învățături filozofice cu știința.

Filosofia lui Solovyov a luat contur sub influența predominantă a platonismului creștin a profesorului său, Prof. Yurkevich (Universitatea din Moscova) și învățătura lui Schelling despre legătura absolutului cu lumea, expuse în „Die Philosophy der Mythology und der Oftenbarung” („Filosofia mitologiei și a revelației”), precum și învățătura sa filozofică naturală despre dezvoltarea naturii spre crearea unui organism absolut. Studiul lui Solovyov asupra principiilor și condițiilor specifice ale cunoașterii complete este, fără îndoială, asociat cu ideile slavofililor Kireevsky și Hhomyakov.

Fără îndoială, marele merit al lui Solovyov constă în faptul că a dezvoltat metafizica creștină, adică doctrina corporalității transformate ca o condiție necesară pentru realizarea unui ideal moral absolut și a conceptului de evoluție și a esenței procesului istoric etc. Totuși, din păcate, , două învățături extrem de importante - despre Sofia și legătura dintre absolut și lume - au fost prezentate de Solovyov într-o formă incompatibilă cu religia creștină. În același timp, viziunea sa despre absolut nu este suficient de justificată din punct de vedere logic, iar viziunea lui despre Sofia este contradictorie. Într-adevăr,

1 V. S. Solovyov, Opere colectate, vol. III, Sankt Petersburg, p. 364-365.

Considerând lumea ca un al doilea absolut, și anume ca un absolut în devenire, Solovyov a susținut că acest devenire absolut este necesar pentru primul absolut, care, ca unitate absolută, trebuie să fie „unitatea de sine și opusul său”1. Doctrina necesității lumii și omului

pentru Dumnezeu introduce un curent panteist în sistemul lui Solovyov. Dar acest lucru logic nu este justificat, întrucât Dumnezeu, fiind mai mult decât absolut, adică supraabsolut, nimic divin, nu are nevoie nici de om, nici de lume.

Dumnezeu și lumea pe care a creat-o sunt atât de profund diferite una de cealaltă, încât nu există nicio relație rațională între ele, conform căreia două obiecte diferite păstrează încă o asemănare necesară. Dacă ar exista o astfel de diferență rațională (logică) între Dumnezeu și lume, atunci ar aparține aceluiași sistem și ar depinde unul de celălalt. Cu toate acestea, doctrina lui Dumnezeu ca obiect al teologiei negative ne obligă să-L recunoaștem pe Dumnezeu ca un principiu metalogic, supra-rațional. Această recunoaștere ne conduce la doctrina că Dumnezeu este creatorul lumii, iar lumea este ființa pe care a creat-o și care este complet incomensurabilă cu el. Nu există nicio relație de identitate între Dumnezeu și lume. Între ei s-a deschis un abis ontologic. Ceea ce îl separă pe Dumnezeu de lume este „alteritatea metalică”1 2.

Existența lumii este ceva care există complet în afara esenței lui Dumnezeu și, prin urmare, Dumnezeu nu este atot-unitate. Totuși, o astfel de afirmație nu înseamnă deloc că Dumnezeu este ceva limitat. Spinoza a subliniat că relația de limitare este posibilă numai între două obiecte aparținând aceluiași gen.

Problema legăturii dintre Dumnezeu și lume este soluționată în mod consecvent doar de învățătura creștină despre Dumnezeu, care a creat lumea din nimic. Potrivit acestei învățături, Dumnezeu a creat lumea, în formă și conținut, ca ceva cu totul nou, diferit de Sine, fără a folosi nimic în sine sau în afara lui în timpul creației.

Alte deficiențe ale sistemului lui Solovyov sunt strâns legate de doctrina sa despre absolutul ca unitate. Această învățătură a dat metafizicii sale o aromă panteistă. În a lui

1 V'. S. Soloviev, Opere colectate, vol. I, Sankt Petersburg, p. 321.

2 Despre „alteritatea metalică” vezi S. Frank, subiectul cunoașterii [în franceză: La connaissance et Tetre (Cunoașterea și subiectul)].

În explicarea lumii, Solovyov atribuie un loc secundar conceptului de Dumnezeu ca creator al lumii existenței și propune conceptul de Dumnezeu ca sursă a ideii de unitate divine, care dă un sens pozitiv în „gravitația” lumii spre ființă.

Astfel, multiplicitatea creaturilor din lume rămâne inexplicabilă. Evident, ca și Schopenhauer, Soloviev era înclinat să creadă că „setea de a fi” este un lucru, iar diversitatea ființelor este ceva derivat. În „Justificarea binelui” scria: „... realizarea unei asemenea integrităţi complete, pentru care castitatea este doar începutul...

este complicată şi întârziată, dar nu eliminată prin reproducerea împlinită a omului, divizarea lui. o singură ființă în mai mulți indivizi. Datorită acestei noi condiții care creează omul - societate, integritatea durabilă a ființei sale nu se mai manifestă doar în castitate, care îl ferește de fragmentarea firească, ci și în solidaritatea socială, care restabilește, printr-un sentiment de milă, unitatea morală. a unui om deja fragmentat fizic” (VII, 198).

Astfel, Soloviev credea că complexitatea eului uman nu este creată de Dumnezeu, ci este o manifestare a păcatului. Un astfel de gând ar putea să apară doar de la un filosof care neagă realitatea eului uman individual, adică natura supra-temporală a centrului ontologic al personalității.

Într-adevăr, în articolul „Filosofia teoretică” Solovyov a respins hotărât natura supertemporală a sinelui, dovedită atât de convingător de Lev Lopatin. Soloviev a crezut în mod eronat că substanțele de natură supratemporală vor încetini curgerea timpului. Astfel, într-una dintre poeziile sale pline de umor îndreptate împotriva învățăturilor lui Lev Lopatin, el a scris:

Neînfricatul Levon mă amenință cu o pungă de substanțe dinamice, o duc la râu și, cu o masă invizibilă, barage brusc întregul curent heraclit2.

Și simțind de departe și marea și libertatea, spun calm: panta ray.

Vezi V. S. Solovyov, Opere colectate, τ. I, Sankt Petersburg, p. 89.

Prin „curent heraclitean”, Soloviev a înțeles teoria acestui filozof că „totul curge” (panta re).

Vorbesc despre disputa dintre Lopatin și Solovyov pe tema realității în cartea mea „Viziunea asupra lumii a lui V. Solovyov” de E. N. Trubetskoy, care a împărtășit opinia acestuia din urmă. Potrivit lui Trubetskoy, adevăratul sentiment religios „nu vrea să aibă nimic propriu în afara lui Dumnezeu”. „Dumnezeu se simte ca toți ceilalți – aceasta este experiența fundamentală a experienței religioase.” În „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate”, Soloviev a recunoscut realitatea personalității umane și preexistența ei chiar înainte de naștere. Cu toate acestea, potrivit lui Trubetskoy, Solovyov s-a eliberat mai târziu „de amăgirea origenistă a tinereții sale”. În acest moment, el a considerat personalitatea nu ca pe o substanță, ci ca pe un „ipostas”, adică ca pe o „poziție”. Trubetskoy definește diferența dintre „ipostaze” și substanță astfel: substanța este „o ființă supra-temporală, eternă, care posedă un conținut neschimbător, permanent”, care în niciun caz nu poate fi dusă de „râul vremurilor”. Ipostazele devenitoare, dimpotrivă, le lipsește tocmai acest semn de constanță și imuabilitate de a fi complet în sine dincolo de timp, căci conținutul lor etern nu le este dat, ci dat; „De ei depinde fie să se stabilească în acel conținut etern, special, individual și în același timp

universal, care dă tuturor ființelor Atot-Unitatea, fie, dimpotrivă, să o piardă”1.

Conceptul de „substanță” a fost înlocuit cu conceptul de „ipostas” doar pentru că a fost interpretat greșit. Ideea de substanță este de o importanță capitală pentru întreaga noastră viziune asupra lumii, chiar și pentru orice act de cunoaștere a oricărui obiect specific. Istoria dezvoltării doctrinelor substanței este extrem de complexă. Diferiți filozofi au dat semnificații diferite acestui cuvânt. Învățătura lui Leibniz s-a dovedit a fi cea mai rodnică. Este confirmat de experiență. El a înțeles substanța ca ființă, creându-și manifestările în timp și spațiu. Pentru a sublinia această semnificație dinamică a substanței, prefer să folosesc expresia: agent substanțial. Experiența demonstrează în mod convingător că un agent substanțial este o ființă supratemporală și supraspațială, creându-și manifestările în timp și spațiu și dotându-le cu o formă de temporalitate (procese mentale și psihoide) sau o formă de temporalitate spațială (procese materiale). Sunt convins de supratemporalitatea existenței umane

' E. Trubetskoy, World Outlook of V. Solovyov, 1912, vol. II, p. 250.

Lopatin a dovedit-o clar. Totuși, dovada sa ar trebui completată cu încă un argument: puterea creatoare a agentului substanțial este supracalitativă. Făcătorul își creează manifestările, dându-le forma certitudinii calitative, dar însuși făcătorul continuă să rămână în afara limitărilor inerente oricărei calități. Fiecare figură substanțială este o ființă metalogică, care se ridică deasupra legilor identității, contradicției și mijlocului exclus, căreia îi sunt supuse toate calitățile și cantitățile. Agentul substanțial este o ființă liberă tocmai ca purtător al puterii creatoare super-calitative: el își determină manifestările calitative clare, dar el însuși nu este determinat de nimeni și nimic.

Ținând cont de cele de mai sus, putem ajunge la concluzia că substanța este o condiție pentru crearea liberă a proceselor temporare și nu reprezintă un baraj care împiedică procesul de transformare în timp. Articolul „Filosofia teoretică” arată că, la sfârșitul vieții sale, Soloviev nu a mai găsit nimic supratemporal în eul individual. Rezultă că ipostaza, care prin natura sa nu este eternă, ci poate merita doar existența veșnică, reprezintă un proces temporar. Totuși, în acest caz, eternitatea pe care o dobândește nu este, de asemenea, supra-temporală, ci este doar o continuare eternă a procesului vieții în timp. Acum nu este greu de văzut că nici la sfârșitul vieții lui Solovyov nu a putut descoperi o ființă ideală în lume. Și acest lucru nu este surprinzător, din moment ce el nu avea o doctrină a ideilor clar dezvoltată.

Fără a recunoaște ființa ideală și mai ales supratemporalitatea, este imposibil să se dezvolte doctrina liberului arbitru. Și într-adevăr, Soloviev nu a ieșit niciodată în apărarea indeterminismului, deși sistemul său, ca toată filosofia creștină în general, necesită recunoașterea liberului arbitru.

Învățătura lui Solovyov despre Sofia este caracterizată de incertitudine și inconsecvență. Așadar, de exemplu, fie vorbește despre Sophia ca fiind o ființă etern perfectă și invariabil supusă voinței lui Dumnezeu, fie ca un suflet al lumii care s-a îndepărtat temporar de Dumnezeu și s-a reunit treptat cu el într-un „organism absolut”1.

Explorând sursele acestei învățături, E. Trubetskoy indică astfel de predecesori ai lui Solovyov precum Yakov Boehme

Câteva considerații valoroase despre alte neajunsuri importante ale învățăturii lui Solovyov pot fi găsite în carte: E. Trubetskoy, World Outlook of V. Solovyov, 1912, vol. I, cap. IX.

și Baader. Stremoukhov indică influența Cabalei. Desigur, cea mai importantă sursă a fost experiența sa mistică personală.

Închinarea Sophiei ca fiind eternul feminin poate duce cu ușurință la erezie și perversiune morală. V. Solovyov, înțelegând acest pericol, l-a subliniat în prefața celei de-a treia ediții a poemelor sale. „Nu este introdus aici principiul feminin în Divinitatea însăși? Fără a intra într-o analiză a acestei chestiuni teosofice în esență, trebuie, pentru a nu conduce cititorul în ispită, ci pentru a mă proteja de criticile deșarte, să afirm următoarele: 1) transferul relațiilor carnale, animal-uman în tărâmul supraomenesc este cea mai mare urâciune și cauza distrugerii extreme (potopul, Sodoma și Gomora, adâncurile Satanei în vremurile din urmă); 2) venerarea naturii feminine în sine, adică principiul ambiguității și indiferenței, susceptibilă la minciuni și la rău nu mai puțin decât la adevăr și bunătate, este cea mai mare nebunie și motivul principal pentru înmuierea și relaxarea care predomină astăzi; 3) adevărata venerație a Eternei Feminități nu are nimic în comun cu această prostie, cu această urâciune, ca primind cu adevărat puterea Divinului din timpuri imemoriale, cuprinzând cu adevărat plinătatea bunătății și adevărului și prin ele strălucirea nepieritoare a frumuseţe.

Dar cu cât este mai perfectă și mai apropiată revelația adevăratei frumuseți care îl îmbracă pe Divin și pe El, cu puterea de a ne conduce la izbăvirea de suferință și moarte, cu atât linia care o desparte de falsa ei asemănare, de acea frumusețe înșelătoare și neputincioasă este mai subțire. care nu face decât să perpetueze împărăția suferinței și a morții. Soția, îmbrăcată în soare, este deja chinuită de naștere: trebuie să dezvăluie adevărul, să nască cuvântul, iar acum șarpele străvechi își adună ultimele puteri împotriva ei și vrea să o înece în șuvoiele otrăvitoare ale minciunilor plauzibile și înşelăciuni plauzibile. Toate acestea se prevestesc și se prevestește sfârșitul: în cele din urmă Frumusețea veșnică va fi rodnică și de la ea va veni mântuirea lumii, când asemănările ei înșelătoare vor dispărea, ca spuma aceea de mare care a născut pe comuna Afrodita. Poeziile mele nu servesc acestui scop într-un singur cuvânt și acesta este singurul merit inalienabil pe care îl pot și trebuie să îl recunosc.”

Unii ruși care vor să fie mai ortodocși decât Ortodoxia în sine (la fel ca unii

' „Poezii lui Vladimir Solovyov”, ediția 5, editată de S. M. Solovyov, pp. XIV-XVI.

(care sunt mai regaliști decât regele însuși), tratează experiența mistică a lui Solovyov cu suspiciune. Ei cred că viziunile Sf. Sophia erau „ispite”, adică un duh rău sub masca sfințeniei. Acești oameni ar trebui să-și amintească declarațiile lui Solovyov citate mai sus, în care el însuși vorbește despre laturile negative ale misticismului. Solovyov era conștient de faptul că spiritul rău se manifestă în orice, îndepărtează o persoană de calea dreaptă și îl expune la toate ispitele luptei dintre rău și bine. Astfel, ar fi eronat să credem că, atunci când și-a creat doctrina despre femininul sacru, Solovyov a fost captivat de „ispite”, deși acest lucru era tipic pentru mulți poeți ruși în zilele tinereții lor.

Așa, de exemplu, în memoriile sale despre Blok, A. Bely spune că poezia a alunecat în abisul erotismului blasfemiant. Cu toate acestea, ar trebui să fie acuzat Solovyov pentru greșelile sale? Nu se naște adevărul pe pământ în durere? Oamenii nu ar trebui învinovățiți pentru greșelile lor în părerile lor, ci pentru faptul că fac aceste greșeli în viață.

Filosofia socială a lui Solovyov în perioada fascinației pentru ideea unei teocrații libere, chiar așa cum este expusă în cartea „Justificarea binelui”, ne uimește cu optimismul său extrem. În opinia sa, progresul moral realizat în procesul dezvoltării istorice determină în sine punerea în aplicare a idealurilor de bine absolut de către societatea umană. În cartea sa „Despre idealul social” (ediția 3, p. 140), P. I. Novgorodtsev notează că astfel de învățături pot fi aplicate numai unui ideal supraistoric, transcendental, adică împărăția lui Dumnezeu. Ar fi profund eronat, spune el, să le aplicăm realității istorice specifice. V. Soloviev însuși a înțeles bine acest lucru la sfârșitul vieții.

Reflectând asupra misiunii istorice a Rusiei ca factor de reconciliere și unificare în întreaga umanitate, Solovyov credea că poporul rus nu are talente speciale. Dacă rușii ar fi destinați să devină „mediatori” între voința lui Dumnezeu și voința lumii, acest lucru s-ar întâmpla numai datorită faptului că sunt eliberați de îngustime și unilateralitate (vezi articolul „Trei forțe”).

Într-o scrisoare către părintele Pierling, Solovyov citează următoarele cuvinte din prima parte a cărții sale „Rusia și Biserica Universală”: „II n'ya aneune raison de croise a un giand avenir pour la Russie le domaine de la culture purement humains. (institution social sciences, philosophie , arts et lettres)” („La Russie et l’Eglise universelle”, 93) („Nu există

dorința de a crede în marele viitor al Rusiei în sfera pur umană a culturii (instituții publice, științe, arte și ficțiune)”1.

De fapt, deja în acel moment era clar că poporul rus poseda o serie de talente speciale și a început să creeze o cultură de primă clasă. Acestea sunt, de exemplu, muzica rusă, literatura rusă, teatrul rus, forma rusă a ortodoxiei, limba literară rusă.

Diferite instituții publice mărturisesc, de asemenea, lărgimea abilităților poporului rus: curtea rusă și zemstvos (autoguvernarea urbană și rurală). Și după moartea lui Solovyov, poporul rus a dovedit că este capabil să creeze creații minunate în domeniul științei și filosofiei.

Există multe deficiențe în filosofia lui Solovyov. Unele dintre aceste neajunsuri au fost moștenite de adepții săi. Cu toate acestea, Solovyov a fost creatorul sistemului original de filosofie rusesc și a pus bazele unei întregi școli de gândire religioasă și filozofică rusă, care continuă să trăiască și să se dezvolte.

Capitolul IX

GNOSEOLOGIE, LOGICĂ ŞI METAFIZĂ ÎN ULTIMUL SFERT AL SEC. XIX.

1. B. N. CHICHERIN

Din capitolele precedente reiese clar cât de puternică a fost influența filozofiei lui Hegel atât asupra slavofililor, cât și asupra occidentalilor. Această influență nu i-a lăsat deoparte nici măcar pe acei filozofi care au trecut de la hegelianism la materialism și pozitivism (pentru influența filosofiei lui Hegel asupra filozofilor ruși nemenționați în această carte, precum și pe cei care nu au făcut din filozofie meșteșugul lor principal, vezi extrem de lăudabil). cartea D.I. Chizhevsky „Hegel în Rusia”)2. Trebuie să adăugăm aici scriitorii deja menționați

1 Citat tradus din franceză - Notă. ed.

Vezi și „Hegel bei den Slaven”, Reichenberg, 1934 („Hegel printre slavi”, Reichenberg, 1934). Paginile cărții consacrate influenței lui Hegel asupra gândirii ruse au fost scrise de D. I. Chizhevsky.

numele a doi profesori: P. T. Redkin și S. S. Gogotsky. Filosof și avocat, profesor la Universitatea din Moscova П. T. Redkin (1808-1891) și profesorul de la Universitatea din Kiev S. S. Gogotsky (1813-1889) au rămas hegelieni convinși de-a lungul vieții. Gogotsky a dat o interpretare unică a hegelianismului. Respingând panteismul lui Hegel, el și-a apărat în același timp doctrina despre nemurirea individuală a personalității umane.

Acest capitol este dedicat acelor gânditori ruși care, pe baza filozofiei lui Hegel, au supus-o unei transformări complexe și

originale. Printre acești gânditori, Boris Nikolaevici Cicherin merită o atenție specială. Acest gânditor a dezvoltat un întreg sistem filozofic.

B. N. Chicherin (1828-1903) s-a născut în familia unui moșier bogat și nobil. Chicherin a primit studiile la Universitatea din Moscova, unde a studiat dreptul. Student al profesorilor Redkin și Granovsky, Chicherin a făcut cunoștință cu filosofia lui Hegel în tinerețe. În 1861, Chicherin a fost numit profesor la Universitatea din Moscova, dar în 1868 a demisionat în semn de protest față de încălcarea guvernului a autonomiei universitare. În 1881 a fost ales primar al Moscovei. Cu toate acestea, după ce Chicherin a ținut un discurs în care a subliniat necesitatea de a încununa clădirea autoguvernării rurale și urbane cu reprezentare populară, Alexandru al III-lea și-a cerut demisia. Chicherin a fost nevoit să părăsească postul pe care l-a ocupat timp de doi ani. Remarcabili oameni de știință și scriitori ruși, precum I. V. Kireevsky, A. S. Hhomyakov și B. N. Cicherin, au stârnit suspiciuni în rândul guvernului, care se temea de toți cei care apărau libertatea de gândire și se distingeau printr-un spirit de independență. Și totuși, mulți dintre ei, precum Chicherin, de exemplu, au reușit să formeze un partid de conservatori moderati și liberali. Apărând libertatea în cadrul legii, un astfel de partid conservator putea să realizeze reformele necesare într-un moment în care condițiile le erau propice. În locul acestui conservatorism luminat, în Rusia a triumfat un conservatorism absurd și grosolan, cunoscut sub numele de „Sutele negre”.

Principalele lucrări filozofice ale lui Chicherin: „Istoria doctrinelor politice”, în 5 volume, 1877; „Știință și religie”, 1879; „Misticismul în știință”, 1880; „Filosofia pozitivă și unitatea științei”, 1892; „Bazele logicii și metafizicii”

1894; „Eseuri despre filosofia dreptului”, 1901; „Întrebări de filosofie și psihologie”, 1904.

Cele trei volume ale memoriilor lui Chicherin sunt de mare interes. Lucrările sale „Filosofie pozitivă” și „Unitatea științei și metafizicii” au fost traduse în germană și publicate în 1899 la Heidelberg sub titlul „Philosophische Forschungen” („Investigații filozofice”).

Ca și Hegel, Chicherin leagă metafizica cu logica. Cu toate acestea, logica lui nu este formală, ci dialectică. Logica formală studiază legile abstracte de bază ale gândirii, iar metafizica este logică dialectică concretă, adică tocmai trecerea de la o definiție a gândirii la alta. Metafizica reprezintă un sistem de categorii, adică legi logice, date nu în experiență, ci în „gândirea pură”, în speculație. Această unitate a logicii dialectice și a metafizicii se explică prin identitatea „legilor rațiunii și legilor lumii exterioare”1. Rezultă că mintea cunoaște obiectele după propriile sale legi. Totuși, legile rațiunii, cunoscute prin speculație, oferă doar o formă de a fi. Pe lângă forme, există și conținut, care este cunoscut prin experiență.

Prin urmare, completitatea cunoștințelor este obținută printr-o combinație de speculații și experiență.

Chicherin a distins între sistemul său și alte două direcții unilaterale - raționalism și empirism - numindu-și predarea universalism1 2. Parodând pe Kant, care spunea că conceptele pure ale rațiunii sunt goale, iar experiența este oarbă, Chicherin a declarat că metafizica fără experiență este goală, iar experiența fără metafizică este orb, căci în primul caz avem formă fără conținut, iar în al doilea avem conținut fără înțelegere. Metafizica și matematica se bazează pe speculație pură, în timp ce științele naturii se bazează pe experiență combinată cu speculația matematică. Științele umaniste se bazează pe experiență, combinată cu speculații metafizice3.

Chicherin a considerat logica lui Hegel drept bază pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei. Cu toate acestea, el a înțeles că această dezvoltare ar trebui să stea nu numai în reaprovizionare, ci și în

1 B. N. Chicherin, Foundations of Logic and Metaphysics, M., 1894, p. 218.

2 Vezi ibid., p. 356.

Vezi B. N. Chicherin, Positive Philosophy and the Unity of Science, 1877, p. 251 și 316.

îmbunătăţire. Dezvoltându-și logica și metafizica, Chicherin, ca și Hegel, pleacă de la conceptul de inexistență, apoi trece la devenirea ca sinteză a ființei inexistenței și, printr-o serie de categorii, ajunge la conceptul de cauzalitate.

În ultima etapă, Chicherin ajunge la conceptul de „prima și singura cauză a tuturor lucrurilor”, care „este energia potențială absolută, sau puterea, care conține toate posibilitățile, adică Atotputernicia”. Această energie absolută este deja determinată pentru acțiune nu în exterior, ci ca rezultat al autodeterminării interioare, adică definirea sinelui în raport cu sine. Astfel, este conștient de sine.

Ființa care se cunoaște și se autodetermină este rațiunea absolută, care se poziționează în două determinări opuse inerente rațiunii: ca subiect și ca obiect. Ca subiect, această minte este o putere absolută, care conține în sine totul ca posibilitate. Ca obiect, rațiunea este activitate absolută, realitatea puterii, adică plenitudinea absolută a ființei ca cauză finală sau spirit absolut. Deci, Chicherin dezvăluie puterea, mintea și spiritul în trinitate absolută.

„Astfel, ființa absolută se definește ca Putere absolută, Rațiune absolută și Spirit absolut, adică ca o cauză producătoare, o cauză formală și o cauză finală.”1 2. În religia creștină, o astfel de unitate este Sf. trinitate: Dumnezeu este tatăl, Dumnezeu este mintea lumii și Dumnezeu este duhul sfânt.

Ce și cum creează prima cauză? Scopul ultim al creației este plinătatea ființei. Totuşi, pe lângă cauza formală, plinătatea fiinţei presupune o cauză materială, adică a fi în raport cu alta. Ceea ce nu este absolut este inexistența. Filosofii antici considerau această inexistență drept materie. Relația dintre ființă și neființă este un proces, devenire, adică eliminarea definițiilor limitative care conțin ființa și neființa (342). Definițiile limitate pot fi doar numeroase. Ele reprezintă o pluralitate de unități cu definiții opuse. Unitățile cu o atitudine predominantă față de sine sunt substanțe gânditoare, în timp ce unitățile cu o atitudine predominantă față de altul sunt substanțe materiale. Astfel, Chicherin a privit procesul creativ ca fiind „selecția contrariilor față de original

1 B. N. Chicherin. Foundations of Logic and Metaphysics, M., 1894, p. 271.

2 Ibid., p. 341.

unitate"1. Cu toate acestea, procesul creativ global nu se limitează la aceasta. Întrucât cauza productivă este în același timp cauza finală, contrariile izolate sunt unite într-o formă nouă, perfectă. Acest lucru se realizează prin evoluție, în procesul de dezvoltare și îmbunătățire. Sufletul este principiul de legătură a două forțe opuse - mintea și materia. Acțiunile ei sunt oportune, deși inconștiente. Acționează inconștient, ca materie, și conștient, ca mintea. Sufletul animă materia, care ia forma unor corpuri vii (de exemplu, plante și animale) (276, 344). Astfel, Chicherin a restabilit din nou învățătura anticilor despre sufletul plantelor.

Procesul de dezvoltare duce la armonia contrariilor și subordonarea tuturor lucrurilor unui singur scop de a atinge plenitudinea ființei. Cel mai înalt principiu spiritual al acestui proces este iubirea (280). Începutul, mijlocul și sfârșitul lumii se află sub conducerea absolutului, adică a tatălui, a rațiunii și a Sfântului. spirit (344).

Sistemul adoptat de Chicherin conține două opuse care se intersectează pe verticală și pe orizontală:

Combinaţie

Unitate Mulți

Atitudine

Începutul constituie o unitate indivizibilă, iar sfârșitul este o mulțime divizibilă, care tinde înapoi spre unitate. Mijlocul este format din două opuse - materie și minte. În toate sferele lumii și obiectele de cercetare, Chicherin caută și găsește un tipar conform căruia totul în lume trece prin trei etape de dezvoltare, cu două extreme opuse inerente etapei intermediare. Diferența dintre această schemă și schema dialecticii în trei termeni a lui Hegel (teză,

antiteză, sinteză) este că în sistemul lui Chicherin conexiunea intermediară constă din doi termeni opuși unul față de celălalt.

În întreaga lume, omului i se acordă un loc special. Ca subiect real, omul este cufundat în existența relativă. Cu toate acestea, „cu conștiință se ridică la absolut” și este în interacțiune vie și conștientă cu acesta. Această interacțiune este exprimată în religie (348). Ridicându-se la

„B. N. Chicher in. Fundamentul logicii și metafizicii, p. 341.

conștiința absolutului, o persoană este capabilă să părăsească tărâmul relativului și să câștige libertate. Chicherin împrumutat de la. Doctrina lui Hegel despre liberul arbitru. Această învăţătură este următoarea: un subiect raţional este capabil să se abstragă de la toate determinările relative, adică este capabil de incertitudine completă; el este capabil „să pună în jos definiții, adică să treacă de la incertitudinea necondiționată la autodeterminare”; o ființă rațională este capabilă în același timp „să rămână ea însăși, adică să păstreze mereu posibilitatea de a trece din nou de la orice determinare la incertitudinea necondiționată”1.

Atributele raționale ale subiecților raționali (de exemplu, libertatea) sunt principii metafizice puse la dispoziție prin speculație. Viața unui subiect rațional constă în manifestări evidente ale principiilor metafizice. Rezultă că sociologia – știința acestor subiecte raționale și relațiile lor reciproce – nu se poate lipsi de metafizică.

După o scurtă privire de ansamblu asupra fundamentelor sistemului metafizic al lui Chicherin, este necesar să ne oprim asupra uneia dintre principalele sale erori. Criticând diverse direcții ale gândirii filozofice, Chicherin a luptat pe două fronturi. Disprețuitor de pozitivism, Chicherin a supus acestei mișcări critici strălucitoare în cartea sa „Filosofia pozitivă și unitatea științei”. Pe de altă parte, subiectul criticii lui Chicherin a fost misticismul. În 1880 a scris cartea Mysticism in Science. Acest eseu a fost direct îndreptat împotriva tânărului Vladimir Solovyov și a lui „Critica principiilor abstracte”. Prin cuvântul „misticism” Chicherin a înțeles o chemare la o întoarcere la unitatea indivizibilă, adică la punctul de plecare al dezvoltării în loc de dezvoltare spre idealul final al unității separate armonioase în toată multiplicitatea ei. Potrivit lui Cicherin, credința arzătoare a lui Solovyov în ideea de „integritate” este plină de pericolul de a se întoarce. „Acest termen vag”, scrie el, „nu a servit niciodată la altceva decât pentru a ascunde concepte.”2 Astfel, în filosofia lui Chicherin nu există o categorie a integrității ca unitate organică, care se bazează pe un principiu metalogic supra-rațional, ci este supusă legii definițiilor limitate, adică legii identității,

' B. N. Chicherin, Misticismul în știință, M., 1880, p. 51; Hegel, Philosophie der Rechts (Hegel. Filosofia dreptului), cap. 5-7

2 Ibid., M., 1880, p. 13.

contradicţii şi mijloc exclus. În consecință, în sistemul său nu există doctrină a lui Dumnezeu ca obiect al teologiei negative – un Dumnezeu care nu poate fi exprimat în niciun concept împrumutat din sfera existenței pământești. Această doctrină, care a stat la baza învățăturii creștine a pseudo-Dionisie Areopagitul, a fost dezvoltată în mare măsură de filosofia religioasă rusă după Solovyov.

Fiecare persoană creată de Dumnezeu are, de asemenea, la bază un principiu metalogic care se află deasupra unor definiții limitate. Doctrina lui Hegel și Chicherin despre liberul arbitru nu poate fi enunțată clar fără a face referire la acest principiu.

Folosind doar conceptele logice ale raționaliștilor, Chicherin a fost incapabil să-și imagineze o asemenea unitate internă a elementelor lumii care să presupună condiția intuiției. Prin urmare, el nu a explicat speculația ca Contemplarea structurii idealului subiect și rațional al lumii reale în forma sa originală; el a interpretat-o ca un proces fizic de gândire, reproducând subiectiv individual ordinea lumii în mintea sa. O epistemologie de acest fel a fost dezvoltată de Descartes și Leibniz. Această metodă de a pune bazele criticii metafizicii a murit odată cu Kant. Filosofii din perioada postkantiană s-au confruntat cu o dilemă - fie intuiția nu există și metafizica ca știință a obiectelor în sine este imposibilă, fie metafizica ca știință a obiectelor în sine este posibilă, dar atunci cineva trebuie să demonstreze că o persoană are capacitatea de intuiție. După ce a depășit critica kantiană, Hegel și-a dat seama că sistemul său de metafizică, după cum vedem, este justificat epistemologic. Considerând lumea în spiritul panteismului ca unitatea indivizibilă a ideii absolute, Hegel a identificat gândirea și ființa. Potrivit lui Hegel, intuiția este cel mai înalt nivel al gândirii, speculația concretă, care conține o ființă profund metafizică în forma sa inițială. Astfel, în sistemul lui Hegel, pe care Chicherin îl considera cel mai perfect reprezentant al raționalismului, exista un anumit aspect al misticismului. Acest aspect este asociat cu recunoașterea principiilor metalogice. Hegel a fost conștient de misticismul său și a vorbit despre asta.

În „Mica logică” - lucrarea sa cea mai perfectă și o capodopera a gândirii filosofice mondiale (constituie prima parte a „Enciclopediei științelor filozofice”) - Hegel spune: „...rațiunea nu înțelege viața,

și intuiția intelectuală suprasensibilă (69). ... speculații concrete (157) ... înțelege viața și înțelege adevărul care nu poate fi exprimat în judecăți; concepte precum întreg și parte sunt inutile pentru înțelegerea unui organism viu (267)... o asemenea viziune asupra întregului speculativ este misticismul” (159).

Chicherin însuși a fost foarte aproape de a recunoaște principiile supra-raționale. Deci, de exemplu, în doctrina sa despre substanță, el pornește de la poziția că substanța este unitatea simptomelor. Cu toate acestea, ca orice metafizician adevărat, Chicherin nu s-a limitat la asta și a mers mai departe. În opinia sa, sursa principiilor este substanţa.' Prin urmare, logic ajungem inevitabil la concluzia că substanța este un principiu care stă deasupra existenței determinate logic a calităților, adică este o ființă metalogică. Cu toate acestea, Chicherin nu a putut ajunge la o asemenea concluzie. Altă dată, alăturându-se ideii hegeliene de libertate, s-a apropiat și mai mult de acest principiu, ca subiect care se ridică la indeterminarea completă, adică la justificarea completă a acestei idei, dominând cele trei legi ale logicii formale.

Trebuie remarcat faptul că Vladimir Solovyov, care credea că părțile lumii stau deasupra definițiilor logice formale și contemplă integritatea lumii, înțelegerea căreia Hegel însuși a numit-o mistică, este de fapt mai aproape de Hegel decât de Chicherin. Cu toate acestea, Soloviev nici măcar nu bănuia că era atât de apropiat de Hegel, pentru că l-a interpretat greșit ca un reprezentant al panlogismului abstract. Dimpotrivă, Chicherin se considera un adept al lui Hegel, dar de fapt era extrem de departe de el în spiritul întregului său sistem; el l-a privit incorect pe Hegel ca pe un reprezentant tipic al raționalismului, negând elementele mistice ale filozofiei sale. Respingând unilateralitatea raționalismului, Chicherin credea că elementele raționale ale lumii sunt completate de conținutul irațional al experienței, adică ceva mai mic decât raportul, dar primindu-și forma din raport. Nu și-a dat seama că acest lucru încă nu era de ajuns, că dincolo de rațional și irațional există și suprarațional. Numai luând în considerare acest supra-rațional putem evita îngustimea raționalismului. Astfel, sistemul filozofic al lui Chicherin, atât ca spirit, cât și ca structură, este foarte apropiat de raționalismul prekantian.

1 Vezi B. N. Chicherin, Foundations of Logic and Metaphysics, M., 1894, p. 70.

mu Descartes și Leibniz și este complet departe de suprareaționalismul hegelian, post-kantian.

O evaluare incorectă a propriei abordări față de Hegel i-a determinat pe Cicherin și Solovyov să facă o greșeală. Greșeala lor este că ei au văzut filozofia lui Hegel ca pe un sistem de panlogism abstract. În zilele noastre, aceste concepții greșite au ajuns la sfârșit. Cea mai corectă interpretare a sistemului hegelian este dată în cartea lui I. A. Ilyin „Filosofia lui Hegel ca doctrină a concretității lui Dumnezeu și a omului”. Un capitol din cartea lui N. Lossky „The Justification of Intuitionism” este dedicat perioadei post-kantiene de dezvoltare a epistemologiei. În această perioadă, critica kantiană a fost depășită, iar metafizica a fost justificată ca știință. Capitolul din cartea menționată a lui N. Lossky - „Doctrina percepției directe a lumii transsubiective în filosofia secolului al XIX-lea” - este consacrat

diferitelor doctrine despre percepția directă a lumii transsubiective de către subiectul cunoscător1.

Totuși, nu trebuie să uităm că Hegel a înțeles integritatea organică a lumii – fiind în spiritul panteismului. De aceea, din cauza succesiunii de dezvoltare a „ideei absolute" a lui Hegel, existența individuală, personală a unei persoane nu este vizibilă. Astfel, personalitatea umană a fost lipsită de independență. Hegel a dezvoltat o doctrină remarcabilă a libertății personale. Totuși, purtătorul acestei libertăți - omul - s-a dovedit a fi umilit. Pentru Hegel, omul s-a transformat într-un mijloc de exprimare a generalului. Să ne amintim tirada furioasă a lui Belinsky despre generalitatea lui Hegel (Allgemeinheit), pe care a comparat-o cu Moloch.

În concepțiile filozofice ale lui Chicherin putem găsi ceva diferit. Chicherin a ridicat existența personală individuală a unei persoane la înălțimea pe care o merită și a recunoscut-o ca un creator etern și liber. Cu toate acestea, teoriile lui Hegel și Chicherin suferă de unilateralitatea universalismului și individualismului. Hegel se caracterizează prin predominanța universalismului, deoarece era panteist și, în legătură cu aceasta, a exagerat importanța integrității lumii. Și invers, Chicherin nu era pe deplin conștient de integritatea organică a lumii. După cum a arătat G. D. Gurvich în articolul său despre Chicherin („Philosophie und Rechi", П, 1922), el era predispus la exagerarea individualismului. În acest articol, Gurvich îl contrastează pe Chicherin cu Solovyov și găsește în lucrările acestuia din urmă o sinteză mai înaltă a principiilor universalului și individual. Ras

1 Vezi și articolul: N. Loskiy, Hegel as an intuitionist.

Tendința actuală a opiniilor etice ale lui Cicherin și Solovyov a fost exprimată clar în controversa care a apărut între ei cu privire la cartea lui Solovyov „Justificarea binelui". Având în vedere problemele eticii sociale, Soloviev a criticat două extreme ale gândirii filozofice. Pe de o parte, a luptat împotriva subiectivismului moral, care credea că numai voința morală a indivizilor este necesară pentru implementarea binelui. Pe cealaltă parte. Soloviev a criticat realismul social, ai cărui susținători acordau o importanță capitală instituțiilor sociale și considerau voința morală a individului ca o valoare secundară (Capitolul XIII). Potrivit lui Solovyov, personalitatea și voința morală sunt necesare pentru a obține bine. Cu toate acestea, este necesar să se îmbunătățească viața publică și societatea, astfel încât acestea să devină „moralitate organizată". Una dintre sarcinile unei astfel de dezvoltări a societății presupune asigurarea fiecăruia cu un anumit minim de bunăstare necesar pentru menținerea vieții și a demnității umane. În învățătura lui Solovyov despre societate, Cicherin a văzut o tendință spre „realizarea Împărăției lui Dumnezeu prin măsuri violente și măsuri guvernamentale. „Toate acestea", a spus el, „pot duce la o negare completă a libertății umane."1

Potrivit lui Chicherin, o astfel de cale ar duce în mod logic la imitarea lui Torquemada, la arderea ereticilor de dragul salvării sufletelor lor. Subliniind absurditatea unora dintre opiniile lui V. Solovyov, Cicherin a scris: „Aș dori să știu, poate învierea din morți se va realiza conform decretelor guvernamentale?” (B44). În acest caz, Chicherin a avut probabil în minte învățătura lui Fedorov, conform căreia principalul scop moral al descendenților este învierea strămoșilor lor.

Un interes deosebit în aceste zile sunt gândurile lui Chicherin cu privire la problemele asigurării libertății individuale în sistemul vieții publice. În fața ochilor noștri, a fost adus la viață un regim social totalitar, care și-a asumat responsabilitatea pentru toate aspectele vieții cetățenilor. Acest regim distruge de fapt pe oricine îl consideră inacceptabil sau neascultător față de autoritățile guvernamentale. Cu toate acestea, în zilele noastre toată lumea recunoaște nevoia morală de a asigura bunăstarea individului. Întrebare

1 B. N. Chicherin, Principii de etică; vezi „Questions of Philosophy and Psychology”, 1897, p. 640.

al timpului nostru este să dezvoltăm un sistem în cadrul căruia să fie asigurată bunăstarea tuturor oamenilor și să le păstreze libertatea.

Totuși, erorile metafizicii lui Chicherin nu l-au împiedicat să dezvolte o metodă detaliată și foarte valoroasă de gândire speculativă în raport cu toate sferele cunoașterii. În cartea sa „Filosofia pozitivă și unitatea științei”, Chicherin a criticat profund pozitivismul lui Comte. În opinia sa, teoria în științele naturii este o condiție indispensabilă pentru înțelegerea proceselor care au loc în natură. Necesitatea teoriei în psihologie este dovedită de Chicherin prin analiza asociaționismului. Ideile lui Chicherin în domeniul filozofiei naturii nu sunt mai puțin valoroase. În 1892, pe baza legii periodice a lui Mendeleev, Cicherin a dezvoltat o teorie despre complexitatea atomului. În opinia sa, atomul este structurat ca sistemul solar1. În domeniul filozofiei biologiei, Chicherin este autorul lucrării remarcabile „O experiență în clasificarea animalelor”, scrisă de el în 1883 și publicată în 1892. Această lucrare se bazează pe un studiu amănunțit al materialului faptic. În ea, Chicherin s-a opus darwinismului, deoarece această doctrină a încercat să explice originea organismelor complexe superioare din cele inferioare prin lupta pentru existență. Potrivit lui Chicherin, organismele inferioare sunt mai fertile și mai puțin solicitante, deci sunt mai bine adaptate la mediul lor.

Conform doctrinei luptei pentru existență, organismele inferioare sunt distruse de cele superioare. De fapt, organismele inferioare nu numai că nu sunt distruse de cele superioare, dar continuă să existe unul lângă altul. Din aceasta, Chicherin concluzionează că complicația

organismelor apare nu datorită luptei pentru existență, ci în ciuda acesteia.

El spune că schimbările întâmplătoare și nesemnificative nu pot fi folosite în lupta pentru existență și nu pot crea unitatea sistematică a unui nou corp necesară acestei lupte. În cele din urmă, lupta pentru existență și selecția naturală nu poate duce la nimic pe cont propriu. Ei doar consolidează ceea ce a fost generat de alți factori. Un astfel de factor creativ poate să nu fie un accident, ci doar o forță internă inerentă naturii.

1 Vezi B. N. Chicherin, Positive Philosophy and the Unity of Science, p. 120.

Această forță creatoare duce la îmbunătățirea armonioasă a organismelor. Doar ea determină trecerea de la unitatea inseparabilă la pluralitatea separată și înapoi la unitate. Folosind exemplul unei clasificări detaliate, Chicherin a încercat să demonstreze că schema de evoluție generală pe care a dezvoltat-o se poate aplica și lumii animale. Treizeci de ani mai târziu, profesor de zoologie la Universitatea din Sankt Petersburg, Berg, în lucrarea sa „Nomogenesis” („Nomogenesis”, 1922), a dezvoltat evoluția plantelor și animalelor.

În concluzie, trebuie menționat conceptul preferat al lui Chicherin, care era un maestru al cercetării speculative, un expert în tot ceea ce ține de „gândirea pură”. Chicherin a folosit adesea acest termen în lucrările sale. Îmi amintesc că pe la 1910 prof. A. G. Vvedensky a dezvoltat în „Psihologia fără nicio metafizică” o teorie a gândirii pure, deși într-o formă kantiană mai degrabă decât hegeliană.

Această învățătură a fost ridiculizată de campionii din Sankt Petersburg ai psihologiei senzualiste experimentale. Cu toate acestea, câțiva ani mai târziu, chiar campionii psihologiei experimentale (școala de la Würzburg) au stabilit existența gândirii non-senzoriale.

De menționat că Chicherin a fost un gânditor remarcabil. Din păcate, contemporanii săi nu l-au apreciat așa cum merita. El a găsit recunoaștere în rândul publicului larg ca un mare expert în probleme constituționale. În 1897, sub impresia unei polemici aprinse cu Solovyov, ale cărui răspunsuri ascuțite au fost probabil cauzate de însuși Cicherin, acesta din urmă a scris că a muncit la maximum de puteri și abilități, a făcut tot ce i-a stat în putere pentru a folosi mai bine ceea ce era dat lui.talent de la Dumnezeu. După ce am trecut de calea vieții mele, a scris Chicherin, pot coborî cu calm în veșnicie și pot apărea înaintea Domnului Dumnezeu. Fără îndoială, Chicherin și-a câștigat acest drept și putea muri liniștit, cu conștiința datoriei sale.

2. N. G. DEBOLSKY

Nikolai Gavrilovici Debolsky (1842-1918) a fost un matematician. În lucrarea sa „Despre metoda dialectică”, el distinge între metoda logică formală, care studiază conceptele, și metoda dialectică, care operează

idei comune. Debolsky credea că toate conceptele sunt contradictorii în interior. Trecând de la concept la idee, gânditorul intră în sfera infinitului. Potrivit lui Debolsky, contradicțiile „se rezolvă dacă permitem posibilitatea unei sinteze sau analize nesfârșite”1. Lucrarea principală a lui Debolsky se numește „Filosofia formalismului fenomenal”. În această lucrare, Debolsky face o distincție între spiritul absolut divin și mintea limitată a omului. Spiritul absolut, cunoscând forma și conținutul existenței, cunoaște obiectele în sine. Mintea limitată a omului are acces doar la latura formală a spiritului absolut, datorită căreia el este capabil să înțeleagă fenomenele. Debolsky a fost un mare expert în filosofia lui Hegel. Este autorul unei excelente traduceri în limba rusă a Științei logicii a lui Hegel (trei volume, 1916). În vederile sale estetice, Debolsky era aproape de Hegel. El a înțeles frumusețea ca totalitate suprasensibilă exprimată într-o imagine senzuală.

La sfârşitul vieţii, Debolsky a scris un articol „Scepticismul necondiţionat ca mijloc de perfecţionare a filozofiei”1 2. Potrivit acestuia, dezvoltarea cu succes a filosofiei este îngreunată de „dogmatismul inveterat”, constând „în stabilirea ca axiome a unor prevederi recunoscute. ca adevăruri evidente” (91). „Scepticismul necondiționat, îndoiala în toate, chiar și în propria îndoială, este, așadar, eliberarea necondiționată a gândirii de toate lanțurile dogmatice”, și mai ales de „acel coșmar filosofic care stă cu atâta încăpățânare în calea noii filozofii” (109). și a cărui sursă „slujește drept axiomă: cunoașterea ca act de conștiință poate avea ca subiect doar stări de conștiință” (109). În acest articol, Debolsky a prezentat și, printre altele, o serie de argumente împotriva intuiționismului3.

1 Vezi N. G. Debolsky, Despre metoda dialectică, partea I, 1872, p. 105.

2 „Revista Ministerului Învățământului Public”, Petrograd, serie nouă, partea LIV, noiembrie 1914.

3 Lucrări ale lui N. G. Debolsky: Despre metoda dialectică, 1872; Filosofia viitorului. Considerații despre începutul, subiectul și sistemul său, 1880; Despre binele suprem sau scopul suprem al activității morale, 1886; The Philosophy of Phenomenal Formalism, în 2 volume, 1892 și 1895; Conceptul de frumos, „Revista Ministerului Învățământului Public”, nr. 8, 1898; Despre idealul estetic, „Întrebări de filosofie și psihologie”, noiembrie - decembrie 1900.

3. P. A. BAKUNIN

Pavel Aleksandrovich Bakunin (1820-1900), fratele celebrului anarhist Mihail Bakunin, a fost un reprezentant strălucit al idealismului anilor '40. Bakunin a studiat filozofie toată viața. Era un bărbat fermecător care a avut o mare influență asupra tuturor celor cu care a intrat în contact. Dar abia la bătrânețe și-a publicat „Descoperirile filozofice" în două cărți: „The Belated Voice of the Forties" (despre problema femeilor, 1881) și „Fundamentals of Faith and Knowledge" (1886).

Bakunin credea că Dumnezeu este un spirit viu și etern, principiul și baza a tot ceea ce poate fi cunoscut. În opinia sa, adevărata înțelegere și cunoaștere sunt posibile numai în Dumnezeu și prin Dumnezeu. Gândirea și ființa, credința și cunoașterea constituie un întreg inseparabil.

„Viața este viață într-un moment în care respiră aerul veșniciei"1, adică este înrădăcinată în Dumnezeu. Plecând de la această poziție, Bakunin își dezvoltă doctrina nemuririi.

„Omul", afirmă el, „este de la început, prin însăși nașterea și esența sa, o ființă universală cu adevărat existentă". Când o persoană moare, se întoarce la sine doar prin generalizarea morții.

„Odată cu moartea naturală, empirică, a unei persoane, moare în el doar ceea ce nu a fost încă realizat în ea, ceea ce este încă de realizat, care este imperfect, doar existența sa determinată empiric trece sau moare, doar acea senzorială. învelișul ființei sale în care a trăit." 12.

Pavel Bakunin credea atât de ferm în nemurirea omului, încât, chiar și pe patul de moarte, el, după ce și-a trimis soția departe, a vorbit calm și firesc cu medicul3.

1 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

2 P. Bakunin. Fundamentele credinței și cunoașterii, Sankt Petersburg, 1886, p. 401-405.

3 Despre contemporanii lui Bakunin, idealiștii anilor 40, vezi: A. A. Kornilov, The Young Years of Mikhail Bakunin, 1915, and The Years of Mikhail Bakunin's Wanderings, 1925.

4. M. I. KARINSKY

Mihail Ivanovici Karinsky (1840-1917), profesor la Academia Teologică din Sankt Petersburg, și-a dedicat cercetările principale teoriei cunoașterii și logicii1.

În cartea sa valoroasă „Clasificarea concluziilor", Karinsky se opune ferm tendinței logicii de a exprima toate concluziile sub forma unui silogism. El arată clar că astfel de concluzii precum A = B, B = C și, prin urmare, A = C, pot fi transformate artificial în modul Barbara

dacă li se adaugă o formulă de concluzie ca premisă principală. În acest exemplu, aceasta este o axiomă: „Dacă două mărimi sunt egale separat cu o treime, atunci ele sunt egale una cu cealaltă". Cu toate acestea, Karinsky subliniază că există o serie de concluzii care au o structură atât de non-silogistică încât completarea lor cu formule de inferență nu crește fiabilitatea lor și, prin urmare, ar trebui considerate inutile.

El a considerat concluzia ca fiind cheia soluționării problemei dreptului de a transfera elemente ale unei hotărâri de la unul la altul în caz de identitate sau contradicție a acestor elemente. Karinsky a stabilit o clasificare a constatărilor. Primul grup principal se bazează pe asemănarea subiecților a două judecăți, stabilirea identității între aceștia și, în consecință, transferul unui predicat de la un subiect la altul. Al doilea grup principal se bazează pe asemănarea predicatelor a două judecăți: dacă predicatele se contrazic unul pe altul, atunci trebuie să considerăm subiecții ca fiind și ei în contradicție; dacă predicatele sunt identice, atunci avem dreptul la o concluzie cel puțin ipotetic pozitivă despre relația subiecților între ei. Karinsky subdivizează în continuare, în special primul grup, în concluzii de la obiecte individuale la obiecte individuale, concluzii de la obiecte individuale la un grup de obiecte (grup logic sau agregat) și concluzii dintr-un grup de obiecte (logice sau agregate) la obiecte individuale.

Într-un sistem de cunoaștere, toate propozițiile nu pot fi dovedite prin inferențe. Acest sistem trebuie să se bazeze pe judecăți care au caracterul unor adevăruri și predici evidente.

1 Principalele lucrări ale lui M. I. Kariysky: O revizuire critică a ultimei perioade a filozofiei germane; Clasificarea concluziilor, 1880, Despre adevăruri evidente; Dezacorduri în școala noului empirism cu privire la problema adevărurilor evidente de la sine, 1914: vezi și E. L. Radlov, M. I. Karinsky - creator al filozofiei critice rusești, 1917.

apăsând ca axiome. Problema adevărurilor evidente de la sine a fost subiectul principal al Carianului. El nu a dat o soluție pozitivă acestei probleme, ci a criticat în principal teoriile altor filozofi.

În cartea sa „Despre adevărurile evidente," el a supus epistemologia lui Kant unui studiu amănunțit. Potrivit lui Karysky, în realitate, Kant nu a putut dovedi că judecățile pe care le numește a priori sunt universale și necesare. Profesorul de la Universitatea din Petersburg, Alexander Vvedensky, a vorbit în apărarea lui Kant, care a scris un articol „Despre Kant, real și imaginar" („Întrebări de filosofie și psihologie", XXV).

În cartea sa „Disagreements in the School of New Empirism on the Question of Self-Evidente Truths", Karinsky critică empirismul lui John Stuart Mill și Spencer1. Diferența fundamentală dintre acești filozofi sus-menționați și Hume, după Cari, constă în faptul că până și

matematica este considerată de ei ca o știință bazată pe experiență, și nu pe speculații, adică nu ține cont de evidenta. legătura dintre subiect și predicatul unei judecăți. Ei susțin că fiecare judecată este determinată exclusiv de observarea faptelor individuale, iar legătura dintre subiect și predicatul fiecărei judecăți este doar o legătură de idei.

Mill credea că premisele mari ale cunoașterii sunt stabilite prin inducere per enumerationem simplieem, ubi non reperitur instantia contra ditoria. O astfel de inducție este o metodă imperfectă, în care se poate avea încredere doar dacă concluzia inductivă este confirmată constant, peste tot și în toate împrejurările (adică atunci când numărul de confirmări este prea mare pentru a fi atribuit unui singur caz). Totuși, Mill admite că nici chiar legea cauzalității astfel stabilită nu poate fi considerată adevărată pentru fiecare caz în timp și spațiu, deoarece se poate întâmpla ca aceste cazuri din regiuni mai îndepărtate ale Universului să fie supuse altor legi sau în viitorul îndepărtat își pierd semnificația.

Chiar și formulele de concluzii, de exemplu într-un silogism, sunt considerate de Mill și Spencer ca fiind bazate pe experiență, și nu pe legătura evidentă dintre premise și concluzie, adică pe special

1 Această carte a fost publicată în Revista Ministerului Învățământului Public pentru perioada 1901-1914, iar în 1914 a apărut într-o ediție separată: citez din Revista Ministerului Învățământului Public.

culație. Cu toate acestea, Karinsky subliniază că este imposibil să se dovedească prin experiment corespondența formulelor de concluzie, deoarece într-o astfel de demonstrație formula concluziei trebuie să servească drept premisă pentru autodemonstrarea. În consecință, aceste formule în procesul dezvoltării consecvente a empirismului asociaționist trebuie considerate doar ca o condiție a credinței în adevărul concluziilor, și nu ca o teză justificată logic1.

Dezvoltându-și teoria cunoașterii, Spencer se bazează pe învățătura sa conform căreia viața este o adaptare a relațiilor interne la cele externe. Datorită uniformității naturii, în conștiința noastră apar asocieri inextricabile de idei. Spencer consideră că este imposibil să negi o astfel de asociere de idei drept un criteriu al adevărului. În opinia sa, asocierile inextricabile în procesul de evoluție sunt moștenite astfel încât judecățile a posteriori ale strămoșilor devin judecăți a priori ale descendenților. Prin urmare, imposibilitatea de a nega orice judecată este o consecință a unei serii nesfârșite de experiențe ale multor generații, multor ființe; Prin urmare, astfel de judecăți pot fi considerate ca manifestări ale adevărului, în timp ce inducția descrisă de Mill se bazează pe un număr mult mai mic de exemple. Cu toate acestea, potrivit lui Kary, Spencer admite că relația asocierilor inextricabile cu legile naturii este îmbunătățită în procesul de evoluție în conformitate cu legile naturii și se dezvăluie doar prin inteligența perfectă. Pe baza acestui lucru, Karinsky concluzionează că asocierile inextricabile din mintea umană nu sunt „o

garanție de încredere a adevărului”2. Criticând învățătura lui Spencer, Mill indică exemple de negare imposibilă, care, totuși, a devenit posibilă pentru următoarea generație. Prezentând aceste considerații așa cum le-a exprimat Mill, Karinsky subliniază că Mill nu face întotdeauna distincția între conceptul de neconceput și conceptul de inimaginabil ca aplicabil negației. În ceea ce privește inimaginabilul, Karinsky a dovedit că o mare parte din el poate fi de conceput3.

Vorbind despre axiomele matematice ca generalizări,

' Vezi Jurnalul Ministerului Învățământului Public, august 1901, p. 326 și urm; „Jurnalul Ministerului Învățământului Public”, septembrie 1901, p. 101 - 108.

2 Ibid., iulie 1903, p. 2.

3 Vezi ibid., septembrie-decembrie 1905.

realizat prin inducție, Mill susține că nu numai percepțiile, ci și ideile imaginare pot fi folosite pentru a le stabili, deoarece reprezentările matematice sunt complet exacte. Karinsky subliniază că, permițând această metodă de stabilire a axiomelor matematice, Mill se îndreaptă în mod inconștient la de neconceput de a nega o axiomă, cu alte cuvinte, ajunge la aceleași opinii susținute de Spencer1.

După ce a stabilit că nu numai Spencer, ci, în cele din urmă, și Mill, folosesc impensabilitatea negației ca criteriu al adevărului, Karinsky arată că un astfel de criteriu nu este demn de încredere. Când în mintea noastră apar asocieri inextricabile, evenimentele contradictorii nu le distrug imediat. Mai mult, se întâmplă adesea ca cazurile contradictorii, negând asocierile inextricabile, să se formeze indirect, de exemplu, s-a dovedit indirect doctrina că pământul nu este nemișcat, ci se rotește în jurul axei sale. Prin urmare, pe lângă negarea de neconceput, este necesară și cercetarea metodică.

Totuși, empirismul asociaționist dezvoltat logic ar trebui, potrivit lui Karisky, să ajungă la concluzia că nici după un astfel de studiu metodologic nu dobândim încredere deplină în adevărul general al judecății, deoarece, în primul rând, experiența este limitată în natură și, în al doilea rând, , chiar dacă Legea naturii este dezvăluită, natura încă nu se schimbă întotdeauna.

Astfel, potrivit lui Karisky, empirismul asociaționist dezvoltat logic, care neagă existența dovezilor speculative, ar trebui să conducă la scepticism. Totuşi, acest scepticism este atenuat de indicaţia că omul nu este doar o fiinţă cognitivă, ci şi o fiinţă activă2.

În viața practică, toți oamenii folosesc cunoștințele științifice și practice pentru a-și satisface nevoile. O astfel de credință în propozițiile științifice este practic justificată și forțată psihologic, adică, potrivit lui Hume, are natura instinctului3.

La încheierea studiului său, Karinsky analizează învățătura lui Mil despre legea contradicției. Potrivit lui Mill, legea contradicției nu este un adevăr speculativ,

1 Vezi „Jurnalul Ministerului Învăţământului Public”, mai - august 1901, p. 324; noiembrie 1903, p. 200.

Vezi ibid., mai 1906.

Vezi ibid., august 1908.

ci o generalizare derivată din experienţă. Karisky arată clar că Mill s-a înșelat, căci în realitate legea contradicției este un adevăr speculativ. Această lege „reprezintă de fapt un adevăr de la sine înțeles, bazat pe percepția directă prin gândire a relației dintre semnificațiile termenilor incluși în ea”1.

A vorbi despre un A care nu este un A înseamnă să pierzi obiectul gândirii și să permiti conștiinței să facă o greșeală.

Din păcate, Karinsky nu și-a dezvoltat propria teorie a cunoașterii. Realizările sale constau într-o dovadă riguroasă a faptului că empirismul asociaționist, care neagă teoria, nu poate dovedi existența cunoștințelor justificate logic și duce inevitabil la scepticism. După ce a supus unei analize cuprinzătoare teoriilor cunoașterii dezvoltate de Mill și Spencer, Karinsky a descoperit o serie de inconsecvențe și contradicții în ele. Karinsky a văzut eroarea fundamentală a empirismului asociaționist în negarea „toate dovezile speculative”1 2.

Este regretabil că ambele cărți ale lui Kariy despre adevăruri evidente sunt scrise într-un limbaj excesiv de greoi, fraze lungi care ocupă uneori cincisprezece rânduri; Prin urmare, este extrem de dificil să-l citești pe Karian.

5. n. eu. GROTĂ

Nikolai Yakovlevich Grot (1852-1899) a fost profesor la Universitatea din Moscova. În articolul său „Trei caracteristici”, Soloviev notează că Groth a fost primul pozitivist în spiritul lui Spencer. Potrivit acestuia, Grotto a trecut printr-o perioadă de fascinație pentru filosofia lui Giordano Bruno și, în cele din urmă, a ajuns să trăiască în spiritul platonismului. Astfel, Grotto a cunoscut suișuri și coborâșuri în dezvoltarea sa filozofică. Grote a încercat să dezvolte doctrina interacțiunii proceselor mentale și materiale. El credea că, alături de tipuri de energie precum mecanică, termică, electromagnetică, există și energia psihică. Astfel, Groth credea că interacțiunea proceselor materiale și mentale nu încalcă legea conservării energiei; un proces fizic cu energia A provoacă un mental

1 „Revista Ministerului Învățământului Public”, noiembrie 1914, p. 141.

2 Ibid., p. 146.

un proces care mai devreme sau mai târziu duce la apariţia unui proces mental cu o rezervă de energie A. Această teorie este legată de energeticismul lui V. Ostwald. Prof. a criticat învățăturile lui Groth. Vvedensky, care a subliniat că procesele mentale nu au o formă spațială. În consecință, conceptul de energie în sens fizic (depășirea rezistenței într-un spațiu dat) nu este aplicabil proceselor mentale. Modelele fizice ale proceselor energetice spațiale explică mai mult sau mai puțin trecerea unei energii la alta. Cu toate acestea, nu suntem capabili să înțelegem cum se poate transforma energia spațială în energie non-spațială1.

Capitolul X

PRINȚUL S. N. și E. N. TRUBETSKY

Prințul Serghei Nikolaevici Trubetskoy și fratele său, Prințul Evgeniy, erau prieteni apropiați ai lui Solovyov, deși erau cu 10 și 11 ani mai tineri decât el (Serghei Trubetskoy s-a născut în 1862, iar Evgeniy Trubetskoy în 1863). Ei au continuat munca lui Solovyov, dezvoltând o viziune filozofică religioasă ortodoxă.

Condițiile în care acești gânditori și-au petrecut tinerețea sunt descrise în mod viu în „Memoriile” prințului Evgeniy Trubetskoy2 și sunt demne de atenție, deoarece ele caracterizează bine cultura spirituală rusă.

Frații Trubetskoy au studiat la un gimnaziu clasic din Moscova și au fost crescuți înconjurați de oameni foarte cultivați. De la vârsta de doisprezece ani, frații au dezvoltat o pasiune pentru muzică, în special pentru muzica clasică - Haydn, Mozart, Beethoven, iar mai târziu compozitori ruși - Borodin, Mussorgsky, Rimski-Korsakov etc. În 1877, a izbucnit războiul ruso-turc. În rândul maselor largi ale poporului rus, acest război a fost văzut ca o campanie pentru eliberarea fraților ortodocși ai bulgarilor și sârbilor de sub turci.

„Lucrările lui Groth: Psihologia sentimentului în istoria sa și principalele fundamente, 1880; Despre problema reformei logice, 1882; articole în revista „Questions of Philosophy and Psychology”, la care Grote a fost redactor

2 Sofia, Editura Ruso-Bulgară, 1921

du-te jug. Frații Trubetskoy au fost campioni pasionați ai ideii Rusiei ca națiune mare. Au experimentat entuziasmul care a cuprins toată Rusia.

În timp ce se aflau încă în gimnaziu, Trubetskoy, la fel ca Solovyov și alți tineri ruși ai timpului lor, au depășit o criză spirituală, exprimată prin negarea tuturor tradițiilor trecutului. Trubetskoy și-au pierdut încrederea în Dumnezeu și au devenit pasionați interesați de pozitivismul lui Spencer și J. S. Mill. Atitudinea critică față de regimul social și politic care a predominat în Rusia a dus nu numai la condamnarea autocrației, ci și la o negare pur nihilistă în spirit a tuturor celorlalte valori. Deși opiniile politice ale elevilor erau strict controlate de autoritățile școlare, cei doi frați, remarcați prin inteligența și talentul lor, nu s-au temut să-și exprime direct opiniile. Fratele mai mare, Serghei, își bate joc de obicei de profesorul de franceză, un elvețian: „Fyodor Fedorovich, de ce ai nevoie de Mont Blanc? Doar stă în cale. Nimeni nu o poate trece. Nu este o rușine? La asta duce regimul republican. Pentru noi este o altă chestiune. Dacă acest Mont Blanc ar fi în Rusia, vreun polițist cu gradul de căpitan sau guvernator ar ordona imediat să fie scos de pe drum. Nu ar exista Mont Blanc!”1

Cu toate acestea, mai târziu Trubetskoy au început un studiu mai serios al filosofiei. Ei au ajuns curând la concluzia că empirismul lui Mill fusese mult timp respins de Leibniz în polemica sa cu Locke, iar Spencer nu a putut să înțeleagă doctrina lui Kant despre fundamentele a priori ale cunoașterii, care se distingea prin profunzimea ei. După ce a renunțat la pozitivism, Evgeny Trubetskoy a ajuns la scepticism, care a devenit o sursă de nou chin pentru el. Deși Evgeny Trubetskoy, de exemplu, și-a dat seama în mod clar că acțiunile necinstite sunt inacceptabile, mintea lui a fost totuși neputincioasă să ofere orice argument convingător în favoarea unui comportament altruist.

A depășit criza abia atunci când s-a interesat cu pasiune de filosofia lui Schopenhauer. Evgeny Trubetskoy a început să înțeleagă că pesimismul era o consecință inevitabilă a negării principiilor absolut corecte care guvernează lumea. Apoi s-a confruntat cu o alternativă: „Fie există un Dumnezeu, fie viața nu merită trăită”. Chiar în acest moment, două lucrări au fost publicate în revista „Russkiy Vestnik” - romanul lui Dostoievski „Frații Karamazov” și disertația lui V. Solovyov „Critica distragerilor”.

1 Citat este tradus din engleză, limbă - Notă. ed.

începuturi valoroase”. Aceste lucrări, sub diferite forme – artistice și filozofice – au ridicat aceeași întrebare și au răspuns pozitiv. Cam în același timp, frații Trubetskoy au citit broșura lui Homiakov, în care acesta și-a dezvoltat învățătura despre biserică ca trup al lui Hristos.

Inima lui Trubetskoy L-a recunoscut pe Dumnezeu, dar mintea lui l-a respins. După ce a depășit o astfel de dualitate, Evgeny Trubetskoy a învățat bucuria vindecării în cel mai adevărat sens al cuvântului. Acest lucru s-a întâmplat pentru că a simțit revenirea integrității rupte a ființei sale umane. Frații Trubetskoy s-au întors în stâna Bisericii Ortodoxe și au devenit și mai interesați de problemele

spiritului național rus. În 1886 l-au cunoscut pe Vladimir Solovyov și de atunci i-au devenit prieteni apropiați.

Confirmarea finală a viziunii religioase asupra lumii a prințului Evgeny Trubetskoy a fost facilitată de o experiență religioasă profundă în timpul interpretării Simfoniei a IX-a a lui Beethoven (dirijată de Anton Rubinstein). „Primele sunete ale simfoniei”, spune E. Trubetskoy, „mi-au dat impresia unei furtuni cosmice. Fulgerele au fulgerat și s-a auzit un tunet plictisitor, vestind răsturnări mondiale. Încercările de a scăpa de anxietatea care mă cuprinse au fost în zadar. Anxietatea cauzată de suferința și confuzia fără speranță și universală creștea cu fiecare sunet nou. Un scherzo minunat cu lovituri crude și fără milă repetate de trei ori vorbește despre dorința sufletului de a scăpa din îmbrățișarea inexorabilă a întunericului tot mai mare. De undeva vine o melodie banala de bucurie burgheza retinuta, intrerupta brusc de aceleasi lovituri seci si crude. Departe de această amăgire, căci nu este loc în suflet pentru satisfacția filisteană, melodia prozaică, bucuria cotidiană! Discordia și haosul, lupta cosmică în sunete umple sufletul de disperare și groază. Și deodată, când te vezi pe marginea unui abis întunecat în care întreaga lume este pe cale să cadă, auzi sunetele ascuțite de trâmbițe, acorduri care extind lumea, o chemare imperioasă din cer, o chemare a unei alte ființe. De la distanță vine un pianissimo al unei melodii de bucurie neauzite până acum. Orchestra sună note noi și solemne. Ele cresc, se extind și se apropie. Nu mai există o premoniție, un miraj al unui alt viitor. Vocile umane se contopesc într-un cor puternic. Se aude imnul biruitor al bucuriei. Iluzia a devenit realitate, prezentul. Și imediat te simți într-o lume superstelară, deasupra umanității și a tuturor necazurilor vieții.

Îmbrățișare, milioane! Veniți împreună într-un sărut, lumină! Fraților, deasupra cortului planetelor este un tată plecat în fața fiilor săi” (96-98)’

Simfonia lui Beethoven l-a prezentat din nou pe E. Trubetskoy cu o dilemă: „ori există Dumnezeu și în el este plinătatea vieții (nepământene), fie viața nu are sens”. Cu toate acestea, simfonia a oferit nemăsurat mai mult - o experiență vie a lumii de dincolo, un sentiment real al lumii dinamice. Omul devine participant la drama cosmică și experimentează totul, până în acel moment culminant în care confuzia și groaza sunt înlocuite în mod miraculos de bucurie și pace. El realizează că pacea veșnică este trimisă pe pământ de sus și nu este o negație, ci plinătatea vieții.

Niciun mare compozitor nu a fost în stare să dezvăluie toate acestea la fel de profund și sensibil ca Beethoven (96-98).

În 1900, S. N. Trubetskoy a devenit profesor de filozofie la Universitatea din Moscova. E. N. Trubetskoy a fost profesor de filozofie a dreptului, mai întâi la Kiev și apoi la Moscova. Ambii frați au jucat un rol remarcabil în mișcarea liberală rusă, care a apărat ideea de a limita puterea autocrației. La 6 iunie 1905, S. Trubetskoy, în calitate de membru al delegației zemstvo-urilor și a

organelor de autoguvernare ale orașului, a ținut un discurs despre necesitatea reformelor în prezența împăratului Nicolae. N. E. N. Trubetskoy, ca filozof juridic, a fost un publicist activ și a apărat ideea de independență a bisericii față de stat. În calitate de politician, Trubetskoi s-a opus forțelor reacționale care au încercat să „înghețe” Rusia și împotriva revoluționarilor, care, în cuvintele sale, și-au propus sarcina de a „întoarce pe toată lumea cu susul în jos”. În pamfletul „Două fiare”, el numește aceste forțe cele două fiare ale apocalipsei și arată că gura fiarei roșii și ghearele fiarei negre sunt la fel de periculoase.

S. N. Trubetskoy a murit în 1905 din cauza unei hemoragii cerebrale. Moartea l-a lovit pe neașteptate, în cabinetul ministrului Educației, când el, în calitate de rector al Universității din Moscova, a venit la Sankt Petersburg pentru a apăra dreptul la autonomie universitară.

După revoluția bolșevică, E. N. Trubetskoy a luat parte la războiul civil de partea adversarilor bolșevicilor și în 1920 a murit de tifos la Novorossiysk.

1 Citat este tradus din engleză, limbă - Notă. ed.

Activitatea profesorală și moartea timpurie l-au împiedicat pe S. N. Trubetskoy să dezvolte un sistem filozofic integral. Cele mai semnificative lucrări ale sale sunt următoarele: „Metafizica în Grecia antică” și „Doctrina Logosului” (1900); precum și acele trei lucrări care prezintă opinii originale: „Despre natura conștiinței umane”, „Fundațiile idealismului” și „Credința în nemurire”.

Vorbind despre condițiile care determină natura logică a cunoașterii și obiectivitatea realității externe, prințul Serghei Trubetskoy susține că conștiința este supraomenească nu în sensul existenței unui eu personal, epistemologic, ci în sensul unei unități superpersonale, cumulative. a sufletului lumii. Pe baza acestei poziții, Trubetskoy a dezvoltat doctrina sensibilității universale, ale cărei forme sunt timpul și spațiul. Conținutul său, cum ar fi culoarea, sunetul etc., este independent de conștiința umană individuală. Condiția pentru consistența logică a cunoașterii este mintea universală, care este considerată în cauza sa rădăcină nu ca un complex de idei abstracte, forme, categorii etc., ci ca un subiect concret, un logos viu, a doua ipostază a Sf. . Treime. Prin urmare, el numește filozofia sa idealism concret. La fel ca Solovyov, el interpretează cunoașterea realității obiective, care nu poate fi redusă la doar senzații și concepte, printr-o legătură internă între toate ființele. Trubetskoy pornește din legea corelației universale, pe care o consideră aplicabilă și conștiinței umane. „Conștiința noastră”, spune el, „este condiționată de relația internă a lucrurilor, care se bazează pe unitatea internă a Ființei.”1 Ființa absolută însăși transcende granițele relativității și devine o ființă super-relativă, existând nu numai în sine și pentru sine, ci și dezvăluind substanța sa ascunsă în existență pentru altul, în dragoste pentru lume. El justifică credința în nemurire cu următorul raționament. După ce a stabilit natura supratemporală a aspectului

ideal al gândirii, simțirii și comportamentului (adică natura supratemporală a adevărului, esenței etc.), Trubetskoy a susținut că creșterea spirituală a individului implică o creștere a cunoașterii atemporității. a principiilor ideale abstracte și o credință tot mai mare în nemurirea personală a subiectului ca purtător al acestor principii. Toate acestea sunt posibile datorită dezvoltării intuiției, în care

1 Dicţionar enciclopedic al lui F. A. Brockhaus şi I. A. Efron, Sankt Petersburg, 1901, vol. XXXIII, p. 921.- Aprox. ed.

al doilea și prin care cunoaștem nu numai funcțiile individuale, ci și existența holistică indivizibilă a unei persoane ca individ de valoare absolută, caracterizată prin atribute ideale, atât morale, cât și estetice. Această credință își găsește cea mai înaltă justificare pe baza religiei creștine, care ne învață să vedem „chipul lui Hristos” în aproapele noștri.

Învățătura lui S. Trubetskoy își are rădăcinile în sistemul lui V. Solovyov, pe care el, totuși, l-a revizuit în lumina criticii teoriei cunoașterii lui Kant și a idealismului metafizic post-kantian, în special a lui Hegel. Astfel, doctrina sensibilității universale a fost o încercare de a aprofunda conceptul lui Kant despre sensibilitate.

Prințul Evgeny Trubetskoy a avut ocazia să-și prezinte ideile mai detaliat decât fratele său. În cartea despre Solovyov, în timp ce critică principalele prevederi ale sistemului prietenului său, el oferă și o idee despre propria sa viziune asupra lumii. Principalele sale lucrări sunt următoarele: „The World Outlook of Bl. Augustin”, 1892; „Viziunea asupra lumii a Papei Grigore al VII-lea și a publiciștilor – contemporanii săi”, 1897; „Perspectiva mondială a lui V. Solovyov”, 1912; „Presumările metafizice ale cunoașterii”, 1917; „Sensul vieții”, 1918. De asemenea, este necesar să menționăm cele două minunate broșuri ale sale despre iconografia rusă - „Două lumi în iconografia rusă veche” și „Speculația în culori”.

În cartea sa „Prezumții metafizice ale cunoașterii”, E. Trubetskoy și-a propus sarcina de a respinge teoria cunoașterii a lui Kant pe baza doctrinei dependenței adevărului de absolut, pe care a dezvoltat-o mai pe deplin decât a făcut-o fratele său în studiul său. a naturii conștiinței umane. Potrivit lui E. Trubetskoy, cunoașterea poate fi absolut de încredere numai dacă baza ei este supraomenul. Propoziția „doi plus doi egal cu patru”, ca o judecată absolut adevărată despre orice, presupune că tot ceea ce este real și inteligibil este supus unei anumite unități sau, cu alte cuvinte, determină existența atot-unității - conștiința absolută, în care totul cognoscibil este determinat de gândire, indiferent de timp. Astfel, tot adevărul este etern.

Asemenea judecăți izolate despre evenimentele curente, cum ar fi, de exemplu, „Brutus l-a ucis pe Cezar”, nu sunt excepții de la această regulă. Paradoxul conștientizării eterne a temporalului poate fi

explicat prin faptul că conștiința absolută este contemplarea eternă a trecutului și viitorului ca atare. e. reprezintă o intuiţie concretă, o sinteză a eternelor pa-

mototolit și previziune absolută. Cunoașterea noastră este posibilă doar datorită participării noastre la conștiința absolută, datorită faptului că gândirea umană și absolută, deși diferite una de cealaltă, formează simultan un întreg indivizibil. Participarea menționată este imperfectă și incompletă; de aceea trebuie să recurgem la abstractizare şi să ajungem astfel la adevărul absolut. Fără abstractizare, nu am putea scăpa de subiectiv și accidental în clasificarea datelor imediate ale experienței și nu am putea restabili sinteza lor absolută, adică ordinea necesară și obiectivă care determină adevărul. Astfel, abstracția în cunoaștere este doar un mijloc și o verigă intermediară pentru stabilirea unității concrete a existenței. Această unitate include și latura senzorială a percepției, pe care frații Trubetskoy o considerau transsubiectivă.

Prințul Evgeny Trubetskoy își dezvoltă doctrina despre relația dintre absolut și lume în lucrarea în două volume „Perspectiva lumii a lui V. Solovyov”. În cursul unei examinări critice a metafizicii lui Solovyov, Trubetskoy introduce câteva schimbări importante în aceasta, care sunt destul de compatibile cu spiritul creștinismului ortodox. Cosmologia lui Solovyov este apropiată de cosmologia lui Schelling în învățătura sa că prima materie stă la baza lumii și este, în același timp, primul substrat al „naturii în Dumnezeu”. Astfel, contrar intențiilor lui Schelling și Solovyov, teoriile lor au o nuanță panteistă, căci teoria interdependenței lui Dumnezeu și a lumii exclude posibilitatea creării oricărei teorii consistente a liberului arbitru. Evgeny Trubetskoy a evitat greșelile lui Solovyov datorită afirmației că crearea lumii este un act absolut liber - creație din nimic.

În același timp, conceptul său despre Sofia ca unitate a ideilor divine capătă un alt caracter. Soloviev a susținut că esența unui individ este ideea lui; E. Trubetskoy subliniază că el a interpretat uneori relația dintre înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu și realitatea noastră în schimbare ca relație dintre esență și fenomen. Dacă, totuși, principiul divin ar fi astfel strâns legat de lume, ar fi imposibil de găsit vreo explicație a libertății individuale sau a sursei răului. În consecință, E. Trubetskoy ajunge la concluzia că, fiind un principiu real în Dumnezeu din veșnicie, pentru omenirea pământească și pentru toți „mieii lui Dumnezeu” Sofia nu este o esență, ci doar o normă,

imagine perfectă. Individul se află în afara vieții divine și este liber să accepte sau să respingă acest scop ideal pus în fața lui. Dacă o acceptă, atunci dă împlinire imaginii divine în sine, dar dacă o respinge, atunci devine o parodie sau o caricatură blasfemioasă a acesteia. Creațiile lui Dumnezeu sunt exterioare lui Dumnezeu. Totuși,

acest lucru nu limitează absolutul, căci în sine, în afara unei atitudini pozitive sau negative față de acesta, creațiile lui Dumnezeu nu sunt nimic. Conform acestui punct de vedere, Dumnezeu este liber de lume și, prin urmare, lumea este independentă de Dumnezeu. Fără o astfel de libertate de ambele părți, relația dintre Dumnezeu și lume nu ar putea avea caracter de iubire sau, din partea umană, de ostilitate. Aceste concepte sunt dezvoltate în continuare de E. Trubetskoy în cartea sa „Sensul vieții”, publicată în 1918; ele îi permit să interpreteze creștinismul ca fiind singura religie de acest fel în care elementul uman nu este absorbit în divin, iar divinul în uman. Ambele elemente constituie unitatea în integralitatea și integritatea ei. Unitatea lor elimină opoziția dintre această lume și lumea de pe cealaltă parte și este considerată ca o tranziție către un alt plan superior: procesul de evoluție pământească este o dezvoltare către un alt „plan superior”. Liniile orizontale și verticale ale vieții se găsesc reciproc într-o „încrucișare creativă a vieții”. Procesul vertical necesită victoria asupra sinelui și este imposibil fără suferință.

Cu toate acestea, pentru conștiința absolută, contemplând realitatea ca întreg întreg, beatitudinea plinătății ființei, încununând procesul temporar, există din eternitate. Chiar și omul este capabil să împărtășească splendoarea atemporală a acestui adevăr, precum și sentimentul apropierii a ceea ce umple sufletul de bucurie de departe. Tot ceea ce ne îngrijorează inimile și mințile se estompează imediat în trecut cu strigătul de bucurie: „Hristos a înviat!” De aceea, sărbătoarea Paștelui ortodox rusesc, această „sărbătoare a sărbătorilor”, umple sufletul de bucurie și îl eliberează, măcar pentru o clipă, de cătușele unei existențe pământești limitate.

Viața trupească transformată joacă un rol important în plinătatea divină a ființei. Lumina și sunetul sunt mijloace perfecte pentru a exprima sensul spiritual și puterea vieții. „Va veni ziua și adevărata sursă a vieții”, spune Trubetskoy, „se va îmbrăca în soare. Apoi atitudinea noastră față de

1 Vezi E. Trubetskoy, The Meaning of Life, 1918.

soarele din exterior va deveni interior, iar viața însăși va fi însorită peste tot și va deveni ca haina lui Hristos. De aceea suntem copleșiți de un sentiment de bucurie când privim pădurile și câmpurile scufundate în razele soarelui răsărit. Lumea prezentului, folosind multe exemple, prezice o simfonie de lumină și sunet în lumea viitorului. Fiecare creatură reprezintă ziua sau noaptea. Un ecou metalic ascuțit în strigătul unei bufnițe, urletul funerar al unui lup etc. sunt vocile întunericului. Imnul solar al alarcei exprimă triumful soarelui de amiază și strălucirea înălțimilor cerești nemărginite.”1

Descoperirile recente au arătat în mod clar că pictura antică icoană rusă, cu bogăția sa de culori, reflectă surprinzător de viu legătura dintre realitățile materiale și cele spirituale. „Sophia – Înțelepciunea lui Dumnezeu – este scrisă pe fundalul unui cer albastru

închis și înstelat. Acest lucru este de înțeles, pentru că Sophia este cea care separă lumina de întuneric și ziua de noapte. Fața roz a Sophiei Creatorul este vizibilă printre cerul înstelat albastru închis. Este ca dimineața lui Dumnezeu și mai presus de toate, afirmând și simbolizând biruința luminii, chipul lui Hristos arde strălucitor, strălucitor. Astfel, trei trăsături - albastrul închis al nopții, culorile roz ale dimineții și aurul zilei însorite - într-un cuvânt, tot ce este incompatibil și diferit pe care îl trăim în timp este prezentat în pictura icoană ca ceva ce coexistă și constituie veșnic. un întreg indivizibil și armonios. Ideea de armonie universală și întruchiparea zeului iubirii în creaturile iubitoare se realizează în triumful triplu al luminii, sunetului și conștiinței. Iubirea perfectă se dezvăluie nu numai în plinătatea gloriei, ci și în frumusețea desăvârșită. De aceea, întreaga idee a eternei Sofia este prezentată în Biblie în formă artistică.”2

După ce a explorat problema rolului rușilor în istoria omenirii, chiar și în tinerețe, E. Trubetskoy, la fel ca V. Solovyov la începutul activității sale, a împărtășit exagerarea slavofilă a misiunii Rusiei și a visat la un imperiu teocratic universal. că Rusia urma să întemeieze. „Mai târziu”, pi-

' Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

l Bogăția artistică și mistică a picturii icoanelor rusești a devenit mai mult sau mai puțin accesibilă tuturor popoarelor datorită publicațiilor Seminarium Kondakovianum, fondat în exil (la Praga) de studenții remarcabilului istoric rus N. P. Kondakova. Mai multe materiale bogate despre pictura icoanelor rusești pot fi găsite în minunatele broșuri ale lui E. Trubetskoy - „Două lumi în pictura veche a icoanelor rusești” și „Speculații în culori”. Acest citat este dat în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

spune E. Trubetskoy în „Memoriile” ei, sunt convins că în Noul Testament toate națiunile, și nu doar una care iese în evidență printre altele, sunt chemate să fie purtătoare de Dumnezeu. Visul mândru al poporului rus ca națiune aleasă de Dumnezeu, care contrazice puternic mesajul Sf. Pavel pentru romani trebuie respins ca fiind inconsecvent în spirit cu revelația Noului Testament”. (69)”.

Capitolul XI

PERSONALIști RUSI

1. A. A. KOZLOV

Învățăturile filozofice ale lui A. A. Kozlov, L. M. Lopatin, N. V. Bugaev, E. A. Bobrov, P. Astafiev, S. A. Alekseev (Askoldov) și N. O. Lossky sunt personaliste . Toate au fost influențate într-o măsură mai mare sau mai mică de monadologia lui Leibniz.

Apeksey Apeksandrovich Kozlov (1831 - 1901) a fost fiul nelegitim al latifundiarului Pușkin și al unei țărănci iobag. A studiat la Universitatea din Moscova (1850-1856). În tinerețe, a trăit o perioadă de fascinație pentru socialismul lui Fourier și Leroux și a tratat această mișcare cu simpatie până la sfârșitul zilelor sale. A fost un materialist cu tendință pozitivistă și nu a manifestat niciun interes pentru filozofie. În timp ce administra moșia ginerelui său, la vârsta de aproximativ patruzeci de ani, a citit cartea lui Frauenstadt despre Schopenhauer. Acest filosof, ca și E. Hartmann, au avut o mare influență asupra lui Kozlov și i-au trezit interesul pentru filozofie. A publicat lucrări filozofice și din 1876 până în 1886 a fost profesor la Universitatea din Kiev. După o hemoragie cerebrală și o paralizie ulterioară, Kozlov a fost forțat să se pensioneze. S-a stabilit la Sankt Petersburg și a continuat să studieze filosofia.

Sistemul lui Kozlov este apropiat de sistemul adeptului lui Leibniz Teichmuller (1832-1888), care a fost la un moment dat profesor la Universitatea din Dorpat.

Lucrarea principală a lui Kozlov, „Cuvântul tău”, constă din cinci numere (1888–1898). Autorul face o distincţie între

Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

concepte de conștiință și cunoaștere. De exemplu, percepția culorii roșii, atâta timp cât nu este conectată la nimic și, prin urmare, nu poate fi exprimată în cuvinte, aparține domeniului conștiinței. Ea devine cunoaștere numai după compararea cu alte conținuturi ale conștiinței și separarea de acestea. Kozlov stabilește conceptul de ființă pe baza introspecției și îl definește astfel: „Ființa este un concept, al cărui conținut constă în cunoașterea substanței noastre, a activităților sale și a conținutului acestor activități în unitatea și relația lor între ele. ” (53).

Această ființă este o substanță spirituală. Asemănarea dintre ideea corpului nostru și ideea altor corpuri ne-a făcut să credem că alte corpuri sunt simboluri ale altor substanțe spirituale. Procesele materiale există doar ca ideile noastre, iau naștere în noi ca rezultat al interacțiunii cu alte substanțe spirituale. În conformitate cu această doctrină a materiei, Kozlov numește sistemul său panpsihism.

Ființa are trei laturi: substanța, activitatea ei și conținutul acestei activități. Istoria filozofiei arată răspândirea largă a sistemelor filozofice unilaterale care nu au luat în considerare toate cele trei aspecte ale existenței. Deci, de exemplu, filosofia lui Parmenide consideră doar substanță, iar Fichte - doar activitate; Idealismul grec este doar un conținut al activității, iar Hegel considera activitatea în legătură cu ideile, deși fără legătură cu substanța.

La fel ca Teichmuller, Kozlov a negat realitatea obiectivă a timpului. El credea că existența există în afara timpului: perioadele geologice, întreaga istorie a omenirii coexistă ca un întreg. Cu toate acestea,

numai conștiința infinită a lui Dumnezeu contemplă acest sistem în afara timpului. Datorită conștiinței noastre limitate, dezvoltăm ideea unor mijloace speciale de coordonare a fenomenelor din lume în conformitate cu ideea de ordine - „înainte, acum, după”. În acest sistem, trecutul și viitorul se determină reciproc. Viitorul depinde de trecut, iar trecutul de viitor, adică înțelegerea cauzală și teleologică a acestor legături se completează reciproc. Considerăm timpul ca fiind infinit și infinit divizibil. Din acest motiv, o persoană nu poate considera acest lucru obiectiv real. Dacă, de exemplu, un minut ar fi real obiectiv și, prin urmare, infinit divizibil, atunci ar conține un infinit dat, realizat, adică un infinit calculat.

finitudine, ceea ce este o contradicție. Pe baza învățăturii sale despre timp, Kozlov a criticat paradoxurile lui Zeno. În același timp, Kozlov a văzut spațiul nu ca obiectiv real, ci ca o idee subiectivă a ordinii interacțiunii noastre cu alte substanțe spirituale (de exemplu, când vorbim despre mutarea noastră de la Moscova la Sankt Petersburg).

Imaginea corpului nostru este o reprezentare a interacțiunii noastre interne pe care o dezvoltăm în raport cu alte substanțe spirituale, monade, mai puțin dezvoltate decât sinele și organele noastre. Moartea este încetarea interacțiunii noastre cu aceste monade. Cu toate acestea, probabil după moarte, ego-ul nostru interacționează cu alte substanțe spirituale și își creează un nou corp în funcție de gradul de dezvoltare. Kozlov dezvoltă această doctrină a reîncarnării în al cincilea număr din „Cuvântul Său” (132).

Sistemul mondial este un sistem de complexitate crescândă și intensitate de interacțiune a substanțelor spirituale care luptă spre apropierea de Dumnezeu, substanța supremă, al cărei corp este întreaga lume.

De mare interes este articolul lui Kozlov „Conștiința lui Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu. Rememorarea dovezii ontologice” („Întrebări de filosofie și psihologie”, XXIX și XXX). În acest articol, Kozlov susține că Dumnezeu este o ființă de care suntem conștienți la fel de direct ca și propriul nostru sine. Cu toate acestea, pe baza acestei conștientizări a lui Dumnezeu, este foarte dificil să se realizeze cunoașterea corectă a lui Dumnezeu exprimată în concept. Urmând acest drum, omenirea face diverse greșeli, de exemplu, recunoscând puterea ca unul dintre atributele lui Dumnezeu, omul îndumnezeiește crocodilul.

Trecând în revistă diverse tendințe din viața socială rusă, Kozlov a ridiculizat atitudinea sentimentală a populiștilor față de țărănimitate1.

2. L. M. LOPATIN

Lev Mihailovici Lopatin (1855-1920) a fost profesor la Universitatea din Moscova, iar după moartea lui Grot a devenit redactor

1 Principalele lucrări ale lui Kozlov (pe lângă cele menționate mai sus): Philosophical Studies, partea 1.1876; Philosophy as a Science, 1887; vezi, de asemenea, S. A. Askoldov, A. A. Kozlov, 1912.

director al revistei „Întrebări de filosofie și psihologie”. În lucrarea sa principală, „Probleme pozitive ale filosofiei”, într-un număr de alte articole, Lopatin a dezvoltat gânduri extrem de interesante despre substanțialitatea eului conștient și despre conceptul de cauzalitate. El înțelege lumea ca un singur organism, al cărui centru este singurul absolut - Dumnezeu, care creează multiplicitatea creaturilor lumii. Pentru a înțelege natura creaturilor lumii, Lopatin apelează la experiența interioară a omului. Principalele prevederi ale lui Lopatin cu privire la materie sunt prezentate în cea mai concentrată și satisfăcătoare formă în articolul său „Conceptul sufletului conform experienței interne”1. Potrivit lui Lopatin, manifestările vieții mentale se schimbă în fiecare secundă: tot ceea ce se întâmplă în timp are caracterul de „dispariție continuă”2. Cu toate acestea, eul care experimentează procesele mentale rămâne identic cu sine, pentru că este o substanță supratemporală. Dacă nu ar exista substanțe, lumea ar fi împărțită în mai multe lumi pe termen scurt care nu au legătură între ele. Substanța stă la baza fenomenelor, prin urmare nu poate dispărea și trece în procese ulterioare legate de conexiuni reale, cum ar fi, de exemplu, dependența cauzală, pe care Lopatin o înțelege ca fiind crearea de fenomene de către subiecții supratemporale. De mare interes sunt ideile lui Lopatin că „conștiința realității timpului este dovada cea mai evidentă, exactă și indiscutabilă a naturii supratemporale a sinelui nostru... timpul nu poate fi observat și înțeles prin ceea ce este în sine temporar... Conștiința de timpul este o funcție substanțială a sufletului” (288).

Este dificil să vezi sinele ca pe o substanță separată de procesele fizice. Lopatin încearcă să dezvolte capacitatea de a observa subliniind, de exemplu, procese precum compararea a două obiecte. O astfel de comparație ar fi imposibilă fără ca eu să stea deasupra celor două percepții și să le compare. Lopatin a crezut că Soloviev s-a înșelat când a negat datele experimentale. El credea că această eroare era o consecință a faptului că filozofi precum Soloviev și-au imaginat că substanța este transcendentală procesului. Cu toate acestea, în realitate, substanța și procesul pe care îl creează constituie un întreg inseparabil, în care o parte este substanța supratemporală, iar cealaltă este

„Întrebări de filosofie și psihologie”, XXXII, 1896.

2 Ibid., p. 270.

proces temporar. Substanța este deasupra timpului, de aceea este eternă. Distrugerea unei substanțe este de neconceput, deoarece distrugerea este încetarea existenței în timp.

Astfel, procesele temporale sunt posibile doar ca crearea unei substanțe supratemporale. Prin urmare, observând procesele materiale din lumea exterioară, trebuie să presupunem că acestea se bazează pe substanțe supratemporale. Mai mult, potrivit lui Lopatin, ar trebui să presupunem că, pe lângă manifestările materiale externe ale acestor substanțe, există și cele interne, adică viața psihică. Sunt monadele lui Leibniz.

În prelegerile lui Lopatin despre psihologie, publicate în litografie, se poate găsi o presupunere, indicată independent de Bergson, că excitarea organelor senzoriale nu este cauza care determină conținutul percepției, ci doar o condiție pentru conștientizarea obiectului. Această idee a fost exprimată de Schelling în „System der transcendentalen Idealismus” („System of transcendental idealism”, Collected Works, vol. III, p. 497)1 2.

3. N. V. BUGAEV, P. ASTAFYEV, E. A. BOBROV

N. V. Bugaev (1837-1902) - profesor de matematică la Universitatea din Moscova, tatăl celebrului poet Andrei Bely.

Bugaev a scris articolul „Principii de bază ale monadologiei evolutive”3. Conform învățăturii sale, trecutul nu dispare, ci se acumulează (36), și de aceea orice monada și întreaga lume devin din ce în ce mai îmbunătățite. Îmbunătățirea constă în creșterea complexității vieții spirituale și dezvoltarea armoniei lumii. „Baza vieții și activității monadei este etică: a-i îmbunătăți și a-i îmbunătăți pe alții” (37). Activitatea monadelor are ca scop ultim „transformarea lumii” și „transformarea ei într-o clădire artistică” (41).

1 Unul dintre articolele lui Lopatin se numește „Spiritualism as a Psychological Hypothesis”, „Questions of Philosophy and Psychology”, XXXVIII, 1897.

2 Principalele lucrări ale lui Lopatin: Sarcini pozitive ale filosofiei, vol. I, 1886 (ediția 2 în 1911); vol. II, 1891; de asemenea, o colecție de articole în cinstea lui Lopatin, 1911.

3 „Întrebări de filosofie și psihologie”, 1893.

P. Astafiev (1846-1893) și E. A. Bobrov (1867-1933) au fost susținători ai doctrinei ființei ca monada, adică substanță spirituală1.

Capitolul XII

NEO-KANTIANII RUSI

1. A. I. VVEDENSKY

În Europa de Vest se spune uneori că gândirea filozofică rusă s-a dezvoltat departe de critica kantiană și, prin urmare, filozofia rusă se află la un nivel mai scăzut de dezvoltare decât filosofia europeană. Ca și în multe alte cazuri, astfel de afirmații sunt o consecință a ignoranței totale a realității ruse, pentru că se știe că Kant a avut o influență nu mai mică asupra filozofiei ruse decât asupra englezei și francezei.

„Critica rațiunii pure” a fost tradusă în rusă de trei ori. Prima traducere a fost scrisă de Mihail Ivanovici Vladislavlev (1840-1890), profesor la Universitatea din Sankt Petersburg. Vladislavlev este autorul lucrării „Filosofia lui Plotin”. Cealaltă carte a lui, Logic, este o privire de ansamblu interesantă asupra istoriei acestei științe. În 1867, Vladislavlev a tradus destul de satisfăcător Critica rațiunii pure. Cu toate acestea, stilul de traducere este la fel de greoi precum stilul lui Kant însuși. A doua traducere a fost scrisă de N. Sokolov (1897). Din păcate, această traducere conține multe erori, deoarece traducătorul nu era nici expert în filozofie, nici în limba germană. Prima ediție a celei de-a treia traduceri, realizată de N. Lossky, a fost publicată în 1907.

Pe tot parcursul secolului al XIX-lea. În Rusia au apărut o serie de lucrări filozofice care mărturisesc cunoașterea criticii lui Kant. Mai mult, ei i-au criticat serios teoria cunoașterii. Deci, de exemplu, potrivit lui Radlov, la începutul secolului al XIX-lea. prof. Ossirovsky a subliniat că dinamistul -

1 Vezi P. Astafiev, Voinţa în cunoaştere şi voinţa în credinţă, M., 1893; E. A. Bobrov, Despre conceptul de a fi, Kazan, 1898. Vom analiza activitățile lui S. M. Alekseev (Askoldov) și N. O. Lossky unde vorbim despre filosofia religioasă a secolului XX.

Teoria materiei a lui Kant contrazice propria sa doctrină a subiectivității spațiului și timpului1.

După cum sa indicat deja, societatea rusă din prima jumătate a secolului al XIX-lea. a fost purtat nu de Kant, ci de idealismul metafizic al lui Fichte, Schelling și Hegel, care au depășit fenomenalismul lui Kant. Ei au depășit prin învățătura lor că subiectul cunoaștere este inclus organic în unitatea mondială supra-individuală. Numai în acest caz este posibilă identitatea de a gândi și a fi.

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Filosofii religioși ruși, începând cu Solovyov, au dezvoltat, după cum vom vedea, un sistem de metafizică creștină. Fără a ignora epistemologia lui Kant, acest sistem o depășește în mod creativ luând ca bază diverse învățături (\b intuiția, adică despre contemplarea umană directă a adevăratei esențe a lumii.

În ultimul sfert al secolului al XIX-lea. În Rusia, au apărut campioni ai neo-kantianismului care nu au luat parte la lupta împotriva lui

Kant. Cel mai proeminent reprezentant al neo-kantianismului în Rusia a fost Alexander Ivanovich Vvedensky (1856-1925), profesor la Universitatea din Sankt Petersburg din 1890 până în 1925. Toate lucrările și cursurile lui Vvedensky despre logică, psihologie și istoria filosofiei sunt cu siguranță impregnate. cu gândirea filozofică bazată pe critica kantiană. Vvedensky era înzestrat nu numai cu o minte precisă și limpede, ci și cu un talent excepțional ca profesor. Mii de studenți au participat la cursurile sale la universitate, la Cursurile Superioare pentru Femei și la Academia Militară de Drept. Vvedensky i-a inspirat cu o forță extraordinară cu ideile sale. Pe baza Criticii rațiunii pure, Vvedensky a dezvoltat o formă specifică de neo-kantianism, pe care a numit-o logism. El a dezvoltat epistemologia ca știință despre limitele minții umane, bazându-se pe logică, prin teoria inferențelor și prin metode de demonstrare a judecăților sintetice generale.

Potrivit lui Vvedensky, apelul direct la datele experienței poate justifica doar judecăți unice sau parțiale. În consecință, justificarea judecăților sintetice generale ar trebui căutată numai prin inferență. Totuși, o inferență care demonstrează o propoziție sintetică generală trebuie să conțină deja cel puțin o propoziție sintetică generală printre premisele sale; chiar şi în raţionamentul inductiv se trage concluzia

1 E. Radi o in, Eseuri de istoria filozofiei ruse, ed. 2, 1920, p. 14

nu direct din observații individuale, ci din combinație cu principiul uniformității naturii. De aici devine clar că un sistem de cunoaștere care conține judecăți sintetice generale poate fi creat și dezvoltat numai dacă se bazează pe mai multe judecăți sintetice generale a priori, adică judecăți care nu sunt dovedite și nedemonstrate, ci acceptate doar ca parte a cunoașterii. deoarece pot servi drept bază cea mai înaltă a cunoștințelor științifice.

În combinație cu definiții (adeptul lui Kant, Vvedensky, le considera judecăți analitice) și date din experiență, judecățile a priori servesc ca bază pentru astfel de inferențe care conțin noi judecăți sintetice în concluziile lor.

Care sunt obiectele pe care le cunoaștem prin aceste inferențe? La această întrebare se răspunde doctrina lui Vvedensky a conexiunii logice și teoria inferenței bazată pe aceasta. Legătura logică (legătura dintre subiect și predicatul unei judecăți analitice, precum și legătura dintre premisă și concluzia unei concluzii), spune Vvedensky, este o legătură cerută de legile contradicției sau mijlocul exclus. Datorită acestei conexiuni, suntem obligați (în virtutea faptului că acceptăm premisele unei inferențe corecte) să acceptăm concluzia, pentru că, altfel, am putea intra în conflict cu premisele. Deci, de exemplu, presupunând că „toate lichidele sunt elastice” și că „mercurul este un lichid”, nu putem spune că „mercurul este elastic”, deoarece aceasta ar însemna că există lichide inelastice. Eu numesc această teorie analitică, deoarece consideră inferența ca un sistem

similar cu judecata analitică. Conform acestei teorii, inferențe sunt posibile numai cu privire la obiectele supuse legii contradicției. Vvedensky crede că acestea sunt doar ideile noastre. Cât despre gândire, ea nu este supusă legii contradicției; deci, de exemplu, ne putem gândi la un pătrat rotund etc. Prin urmare, inferențe sunt posibile numai cu privire la idei, cu privire la ființa evidentă (adică, a fi așa cum ni se pare). În ceea ce privește lumea adevăratei ființe (adică lucrurile în sine), nu se știe dacă este supusă legii contradicției și, prin urmare, concluziile referitoare la ea sunt imposibile. Raționând în acest fel, nu vom putea înțelege metafizica ca știință. Matematica și științele naturii, dimpotrivă, nu pot fi considerate decât științe

în cazul în care obiectul lor este existenţa ca fenomen (reprezentare). Și Vvedensky subliniază că am ajunge inevitabil la aceeași concluzie dacă ne-am baza pe aceleași considerații pe care s-a bazat Kant în „Critica rațiunii pure". Este posibil să se dovedească judecățile sintetice generale numai cu ajutorul unor principii a priori, dar aceste principii în sine, fiind gândurile subiectului cunoscător, nu pot fi dovedite prin experiență. De aici este clar că principiile a priori pot subordona nu ființa autentică, ci ființa așa cum îi apare subiectului.

În logicismul lui Vvedensky există un element de valoare eternă, adică doctrina conform căreia în sistemul de cunoaștere trebuie să existe adevăruri care au natura unor judecăți sintetice generale și necesare nedemonstrabile (atât inductiv, cât și deductiv). O dovadă complexă și nu în totalitate clară a acestor teze este dată de Kant cu ajutorul deducției transcendentale a judecății fundamentale a înțelegerii pure. Vvedensky a dovedit aceste teze destul de simplu în sistemul logicii formale (o teorie privind condițiile pentru demonstrarea propozițiilor sintetice generale). Într-un caz separat, el sa concentrat pe demonstrarea acestei teze în mod specific. În prefața cărții sale „The Experience of Constructing a Theory of Matter on the Principles of Critical Philosophy" (1888), el a dovedit cu cea mai mare claritate că legea cauzalității nu poate fi bazată inductiv: nimeni nu poate detecta nici măcar un caz de cauzalitate. fără a o folosi ca premisă pentru cercetare .

Existența unor adevăruri care au caracterul unor judecăți sintetice generale și necesare, nedemonstrabile atât inductiv, cât și deductiv, nu duce întotdeauna la apriorismul kantian, căci el se poate baza și pe alte teorii, în special pe teoria intuiționismului, așa cum se dovedește în articol de N. Lossky „Logica Prof. . A. I. Vvedensky"1.

Vvedensky a fost un adept al lui Kant în domeniul eticii. El a permis, pe lângă cunoașterea fenomenelor care se dezvoltă pe baza rațiunii teoretice, și posibilitatea de a crede într-una sau alta structură a lumii de „lucruri în sine". O persoană care recunoaște obligațiile necondiționate ale legii morale (imperativ categoric) este în mod natural impregnată, grație rațiunii practice, de credința în existența lui Dumnezeu, de nemurirea sufletului și de liberul arbitru. Cu toate

acestea, Vvedensky susține că pentru o înțelegere completă a comportamentului moral

1 Titlul articolului este tradus din engleză, limbă–Aprox. ed.

Cele trei postulate ale rațiunii practice pe care Kant le-a stabilit nu sunt suficiente. Prin urmare, este cu atât mai necesar să se ridice problema animației altcuiva. În tratatul său „Despre limitele și semnele animației” (1893), Vvedensky rezolvă această problemă în spiritul kantianismului ortodox. El dovedește că observarea proceselor corporale nu poate verifica faptul că animația altcuiva. Vvedensky crede că nu există un sentiment mistic, adică intuiție care să contemple direct procesul mental al altora. Într-o astfel de intuiție, spune el, alții nu ar exista în conștiința noastră ca alții, ceea ce este o contradicție. Astfel, Vvedensky ajunge la concluzia că cele trei postulate ale rațiunii practice ar trebui completate cu un al patrulea - credința în existența altor sine - o credință justificată moral1.

2. I. I. LAPSHIN

Ivan Ivanovici Lapshin s-a născut la Moscova în 1870. În 1893, a absolvit Facultatea de Istorie și Filologie a Universității din Sankt Petersburg și a fost trimis în străinătate pentru a-și continua studiile. În timp ce lucra la British Museum, Lapshin s-a specializat în kantianism în filozofia engleză. În 1913 a fost numit profesor la Universitatea din Sankt Petersburg. În 1922, guvernul sovietic l-a expulzat pe Lapshin din Rusia, iar de atunci el locuiește la Praga.

Lucrarea principală a lui Lapshin, „Legile gândirii și formele cunoașterii”, a fost publicată în 1906. În această lucrare, el apără filosofia critică a lui Kant, interpretând-o într-un mod original. Lapshin, de exemplu, nu este de acord că spațiul și timpul sunt concepte și categorii și nu forme de intuiție senzorială. Spre deosebire de Kant, el crede că toate datele experienței, inclusiv datele simțului intern (de exemplu, ceea ce aparține zonei emoțiilor), primesc o formă spațială. Cunoașterea logică depinde de gradul de aplicabilitate a legii contradicției la obiectele cognoscibile. Această lege, subliniază Lapshin, este în mod necesar legată de forma timpului și a spațiului. Proprietățile contradictorii ale unui obiect apar nu în coexistență, ci în afara lui, adică în diferite perioade de timp. Prezentul, adică

1 Să menționăm și alte lucrări ale lui Vvedensky: Logica ca parte a teoriei cunoașterii, ed. 3, 1917; Psihologie fără nicio metafizică.

coexistența – „două expresii pentru același conținut, una din punct de vedere temporal, cealaltă din punct de vedere spațial” (112).

Astfel, aplicabilitatea legii contradicției depinde de sinteza spațială sau de coexistența spațială (109-112). Rezultă că numai acele fenomene care sunt date în experiență sunt cognoscibile, adică obiecte cu conținut senzorial și având forme temporale, spațiale și alte forme categoriale. În ceea ce privește „lucrurile în sine", adică lucrurile care există independent de experiența noastră, ele sunt de necunoscut. Putem spune ceva cert despre temporalitatea sau spațialitatea acestor lucruri? Știm dacă li se aplică legea contradicției? Nici nu știm dacă există. Cu alte cuvinte, metafizica este imposibilă ca știință. În consecință, Lapshin prezintă un nou argument în favoarea argumentelor lui Kant. Lapshin a dat, ca anexă la cartea sa „Legile gândirii și formele cunoașterii", două eseuri remarcabile, geniale ca formă și extrem de interesante ca conținut: „Despre lașitatea în gândire" (un eseu despre psihologia gândirii metafizice) și „Despre cunoașterea mistică și sentimentul universal." Prin lașitate intelectuală, Lapshin înțelege inconsecvența în gândire. O astfel de inconsecvență apare nu din frica de persecuție, ci din frica de a pierde valori spirituale precum credința în Dumnezeu, care decurg din negarea metafizicii.

În articolul „Despre cunoașterea mistică și sentimentul universal", Lapshin compară extazele mistice, interpretându-le ca unitate cu Dumnezeu, cu astfel de experiențe în care subiectul se realizează pe sine ca o ființă îmbinată cu natura și cu lumea în ansamblu. Descriind diferite tipuri de „ sentiment universal", Lapshin a încercat să demonstreze că aceste experiențe ar trebui interpretate în spiritul filosofiei critice, ca ceva care se întâmplă pur și simplu în interiorul subiectului, adică ca un set de idei subiective impregnate cu o deosebită profundă și puternică. emoții. Aceste idei de misticism sunt confundate cu intuiția care acoperă întreaga lume.

Lucrările ulterioare (în special din perioada Praga) sunt consacrate în principal problemelor de creativitate în domeniile filozofiei, științei și mai ales artei. Studiul acestor întrebări este în același timp un studiu în domeniul vieții spirituale a altor oameni.

Conform teoriei critice, cunoașterea lumii exterioare se limitează doar la însumarea evenimentelor din mintea noastră. În consecință, este clar că problema existenței altor eu, a altor vieți mentale este insolubilă. Atât eu cât și Lapshin am studiat filosofia de la prof. Vvedensky este un kantian care a scris un minunat tratat „Despre limitele și semnele animației". În tratatul său, Vvedensky arată clar că teoria cunoașterii a lui Kant nu poate dovedi științific prezența vieții mentale în alții. El ajunge la concluzia că recunoașterea acestui act este un act de credință cerut de conștiința noastră morală.

Nu este greu de înțeles că problema cunoștințelor noastre despre alte vieți mentale ar fi trebuit să devină o sursă de dificultăți serioase pentru Lapshin.

În 1910, Lapshin a scris cartea „Problema „Sinelui străin" în filosofia modernă", subliniind istoria acestei probleme, iar în 1924, în articolul „Refutarea solipsismului", a rezolvat-o. Esența teoriei lui

Lapshin este pe scurt după cum urmează. Fața umană exprimă o serie de calități senzoriale, precum și o altă experiență mai importantă - întreaga sumă a acestor calități - Gestaltqualitat (Ehrenfels). Cauzat de experiențele din trecut, asociem involuntar această expresie generală cu starea de spirit a individului observat. Expresia facială generală este atât de strâns împletită cu manifestările corporale încât transferăm acest proces mental suplimentar unei alte persoane. Ni se pare că o persoană zâmbește trist sau bucuros, de parcă ochii lui exprimă tandrețe, furie etc. Oferim obiectivitate întregii expresii faciale (de fapt, este cauzată de motive subiective) (52). Astfel, subliniază Lapshin, avem ideea iluzorie că este posibil să înțelegem direct intuitiv viața mentală a altor oameni. În realitate, dovada realității transcendentale a celuilalt eu pare imposibilă, deși avem dreptul să vorbim despre realitatea imanentă, subiectul vorbește ca și cum ar fi excitat de ceva; Îi separ cuvintele de manifestările de entuziasm ireal, a căror sursă o atribui unei păpuși, unui copac etc.

Dacă în lumea fizică golul (tot ce este în afara vederii) este umplut cu ideile noastre de natură internă, atunci în lumea mentală golul (intangibil în starea mentală a altei persoane) este umplut.

"de parca". Pentru a cunoaște starea mentală a altei persoane, nu este necesar nimic mai mult decât acest „ca și cum”. „Celălalt Sine este un construct ipotetic care are aceeași semnificație pentru științele care studiază lumea spirituală ca și teoria atomică pentru fizică” (60)’. Lapshin își încheie articolul cu următoarea afirmație: „Prin înlocuirea „celălalt sine” transcendental cu ideea imanentă a multor minți și coordonarea centrelor spirituale din lume, sub un subiect epistemologic, un sentiment atât de profund și viu al conexiunii interne. între microcosmos și macrocosmos se creează, care nici un sistem metafizic” (66 și colab.)1.

Problema justificării epistemologice a pătrunderii în viața mentală a celorlalți este de o importanță semnificativă pentru Lapshin, pentru că era interesat în special de studierea problemei creativității în diferite domenii ale activității umane.

În lucrarea sa extinsă în două volume „Filosofia invenției și invenția în filosofie”, Lapshin examinează trăsăturile generale ale subiectului de cercetare. Vorbind despre condițiile interne, Lapshin refuză o explicație simplificată a descoperirilor și invențiilor prin referire la simple asocieri de idei, coincidențe fericite și alți factori de natură mecanică. El citează cuvintele lui Lagrange: „În marile descoperiri, întâmplarea îi favorizează doar pe cei care o merită”. Lapshin dă o serie de exemple, arătând că o ocazie fericită însoțește doar acel om de știință sau inventator care deja a pregătit cumva un sistem aperceptiv integral, are o memorie bogată și antrenată și își concentrează atenția asupra unei probleme specifice. Pe aceeași problemă, Lapshin a scris o serie de articole valoroase: „Schematismul imaginației creative în știință”, „Subconștientul în creativitatea științifică”, „Geneza unei presupuneri creative”1 2 etc.

Lapshin a acordat o atenție deosebită problemei creativității artistice în general și creativității muzicale în special. În 1922, la Petrograd

a fost publicată o colecție de articole ale lui Lapshin „Creativitatea artistică". Articolele sale precum „Despre reîncarnare în creativitatea artistică", „Despre creativitatea muzicală", „Pușkin și compozitorii ruși", „Modest Petrovici Mussorgsky", „Motive filozofice în creativitate

1 Citate traduse din engleză, limbă–Aprox. ed.

2 Titlurile articolelor sunt traduse din engleză și din limbă–Aprox. ed.

onoarea lui N.A. Rimski-Korsakov", „Gândurile prețioase ale lui Scriabin" merită o atenție specială și conțin multe comentarii și observații valoroase. Deci, de exemplu, Lapshin vorbește despre natura comunală a spiritului compozitorilor ruși (folosind termenul sobornost al lui S. N. Trubetskoy).

Eseurile lui Lapshin despre estetica lui Pușkin, Gogol, Turgheniev, Dostoievski și Tolstoi reprezintă o altă contribuție valoroasă la studiul culturii ruse. Lapshin analizează, de asemenea, unele aspecte ale frumuseții în lucrări despre mari poeți și scriitori ruși (articole despre „elementul tragic" din opera lui Pușkin și despre comicul din operele lui Pușkin, Dostoievski și Tolstoi).

Lapshin a fost, de asemenea, interesat de arta dramatică rusă. De exemplu, folosind numeroase memorii ale actorilor ruși, el a scris „Eseu despre un actor rus". Acest articol conține observații valoroase despre intrarea în personaj ca actor.

Broșura „La synergie spirituelle" („Asistență spirituală") este dedicată problemei valorilor superioare. Lapshin explorează în el problema relației dintre trei valori absolute - adevăr, bunătate și frumusețe - demonstrând că, în ciuda diferențelor dintre ele, ele sunt interconectate organic.

În broșura „La phénoménologie de la conscience religieuse dans, la littérature russe" („Fenomenologia conștiinței religioase în literatura rusă") Lapshin arată, printre altele, că oameni precum Cernîșevski, Dobrolyubov și chiar cel mai fanatic reprezentant al nihilismului, Pisarev , au fost profund religioși la o vârstă fragedă. În timp ce locuia în Cehoslovacia, Lapshin a studiat nu numai limba rusă, ci și cultura cehă. A scris articole despre compozitorii Smetana și Suka, „Despre spiritul artei cehoslovace" și despre cel mai mare filozof ceh Amos Comenius. Recent, Lapshin a extins subiectele cercetării sale și chiar a recurs la o nouă formă de prezentare - dialogul. De exemplu, a citit trei dialoguri la Societatea Filosofică Rusă din Praga („Discuții moderne despre liberul arbitru", „Recunoaștem natura ca copie sau original", „Chestiunea morții") 2.

În 1948, cartea lui Lapshin „Muzica rusă" („Ruska hudba") a fost publicată la Praga în limba cehă. Cu pre-

Titlul articolului este dat în traducere din engleză. – Aprox. ed.

2 Numele dialogurilor sunt traduse din engleză, limbă–Aprox. ed.

71

Lapshin își datorează cunoștințele excelente în domeniul muzicii (rusă și europeană) mamei sale, profesoară de muzică și canto, elvețiană prin naștere. În plus, timp de mulți ani, Lapshin a fost un prieten personal al lui N.A. Rimsky-Korsakov. Cartea lui Lapshin este foarte ușor de citit și este plină de ilustrații muzicale. Trimițându-mi cartea sa, Lapshin a scris: „Aproape tot ce este descris aici, nu numai că am ascultat, dar am văzut, am cântat și am cântat”.

Adepții ruși ai școlii idealismului logic transcendental, care a apărut în Germania ca urmare a unei revizuiri radicale a criticii kantiene, au fost influențați de filosofia religioasă rusă a secolului al XX-lea. Prin urmare, vom lua în considerare opiniile lor mai jos.

Capitolul XIII

SCHIMBĂRI ÎN MINTĂ A INTELIGENTIEI RUSE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, filosofia rusă nu s-a putut dezvolta liber, deoarece guvernul considera ideile filozofice periculoase și îi supune pe filosofi persecuției. În 1850, ministrul educației publice, prințul Shirinsky-Șahmatov, a declarat că „nu s-a dovedit încă că filosofia poate fi utilă, dar răul de la ea este posibil”. În același timp, departamentele de filosofie din universități au fost desființate. Cu permisiunea guvernului, doar logica și psihologia empirică au fost permise să fie predate, iar apoi doar de către profesori de teologie. Abia în 1860 a fost reintrodusă predarea filozofiei în universități.

Odată cu urcarea pe tron a lui Alexandru al III-lea, Rusia a intrat într-o perioadă de mari reforme. Niciodată până acum nu a existat o asemenea libertate în Rusia. În această perioadă, filozofia rusă s-a dezvoltat rapid și a ajuns în curând din urmă gândirii vest-europene. Este suficient să amintim numele lui Chicherin, Debolsky, Kariysky, Lopatin și A.I. Vvedensky. În domeniul filozofiei religioase, Vladimir Solovyov a ajuns în prim-plan, dar pe vremea când a trăit, intelectualitatea era puțin interesată de problemele religiei. O parte a fost preocupată dureros de problema răsturnării autocrației, iar cealaltă a fost, de asemenea, absorbită unilateral în public.

mi şi problemele economice şi problema introducerii socialismului. La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. o parte semnificativă a intelectualității ruse s-a eliberat din

captivitatea acestui monoideism dureros. Publicul larg a început să manifeste interes pentru religie, idealismul metafizic și etic, ideea de națiune și valorile spirituale în general.

În 1901, la Sankt Petersburg a fost înființată Societatea Religioasă și Filosofică, la care participă atât laici, cât și clerici. Președintele acestei societăți a fost viitorul patriarh episcop Sergius (Stargorodsky). La întâlnirile societății, au fost discutate probleme precum problema introducerii creștinismului, problema probabilității unei „noui Revelații” și a „cărnii sfinte” (Merezhkovsky, Rozanov, Minsky). Întâlniri similare au avut loc și la Moscova, la care au fost discutate aceleași probleme.

În literatură, poeții decadenți și simboliști - Alexander Blok, Andrei Bely, Vyacheslav Ivanov, Dmitri Merezhkovsky, Zinaida Gippius, Valery Bryusov - nu numai că au creat valori artistice, ci și-au exprimat și ideile religioase și filozofice în ele. În 1906, economistul P. B. Struve, o persoană larg erudită, a devenit editorul lunar „Gândirea Rusă”. Sub conducerea sa, revista a devenit un adevărat exponent al bogățiilor spirituale ale culturii ruse la începutul secolului XX. Schimbarea mentalității inteligenței ruse a găsit expresie în paginile colecțiilor „Probleme ale idealismului” (1903) și „Vekhi” (1909).

Prima colecție a fost publicată în apogeul așa-numitei „mișcări de eliberare”. Întregul popor rus a fost atras în lupta împotriva autocrației, al cărei punct culminant a fost revoluția din 1905, care a apărut după dezastrele provocate de războiul ruso-japonez. În secolul 19 lupta pentru libertatea politică și justiția socială s-a desfășurat în principal din pozițiile de materialism, pozitivism, nihilism și marxism. Autorii colecțiilor, care au susținut mișcarea de eliberare, au apărat idealismul etic împotriva materialismului, pozitivismului și marxismului. Voi numi acele nume care au jucat un anumit rol în dezvoltarea filozofiei ruse - avocatul Novgorodtsev, prinții S. N. și E. N. Trubetskoy, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev, S. A. Alekseev (Askoldov) și S. L. Frank.

Guvernul a suprimat revoluția din 1905, dar a făcut o serie de concesii mișcării populare și a promis că va limita autoguvernarea.

democratie. Potrivit lui Maklakov, proiectul de constituție publicat de guvern a fost conceput inteligent de birocrația rusă. Avocatul V. A. Maklakov a fost membru al Partidului Constituțional Democrat. În cartea sa „Guvernul și societatea în perioada declinului vechii Rusii”, el a scris: „La acea vreme în Rusia existau două forțe: puterea de stat formată istoric și clasa educată. Prima forță avea o experiență bogată și cunoștințe mari, dar nu mai putea conduce singură, iar a doua era plină de bune intenții și înțelegea corect multe evenimente, dar, cu toate acestea, nu știa să-i conducă pe alții și chiar pe ea însăși. Mântuirea Rusiei a stat în unitatea acestor forțe, reconcilierea lor și cooperarea strânsă.”1

Din păcate, societatea rusă era complet lipsită de experiență în materie de politică. Drept urmare, primele două Duma nu au putut coopera cu guvernul și au fost dizolvate. Cel mai rău lucru este că partidele revoluţionare şi-au continuat lupta violentă împotriva guvernului. În 1907, teroriştii au ucis 2.543 de agenţi guvernamentali2. În aceeași perioadă, guvernul a executat 782 de persoane3; Aceeași lipsă de experiență în materie de politică i-a determinat pe mulți să-și imagineze că revoluția a eșuat și că limitarea puterii țariste nu a produs rezultatele dorite. În 1909, un grup de gânditori proeminenți a publicat colecția „Milestones”. Această colecție a condamnat deficiențele inteligenței ruse, care au interferat cu dezvoltarea normală a statului și a societății ruse. Colecția conținea articole de N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, istoricul literaturii ruse Gershenzon, publicistul A. S. Izgoev, profesor de economie politică B. A. Kistyakovsky, P. B. Struve și S. L. Frank.

În articolul său „Adevărul filosofic și adevărul intelectual”, Berdiaev spune că dragostea intelectualității ruse pentru popor și proletariat a dus la ceva asemănător idolatriei. Dragostea pentru adevăr s-a pierdut. Potrivit acestuia, inteligența rusă, atunci când rezolvă anumite probleme, pornește în primul rând din interesele socialismului, ale proletariatului, lupta împotriva autocrației etc., și nu din dorința de adevăr.

„Titlul cărții și citatul sunt traduse din engleză și din limbă–Aprox. ed.

2 Cifrele sunt date de Maklakov în cartea „A doua Duma” pe baza datelor oficiale publicate de bolșevici în „Arhiva Roșie”.

3 G. Vernadsky History of Russia, 1944, p. 194. [Titlul cărții este tradus din engleză, limbă–Aprox. ed.

Nu. Articolul lui Bulgakov „Eroism și asceză” nu numai că a dezvăluit deficiențele inteligenței ruse, dar a subliniat și calitățile sale pozitive. Vom lua în considerare acest articol în capitolul corespunzător în legătură cu trecerea lui Bulgakov de la materialism la idealism și apoi la ortodoxie. Este demn de remarcat articolul lui Kistyakovsky „În apărarea legii”, în care acesta din urmă acuza inteligența rusă și oamenii că subestimează importanța legii și ordinii. Kistyakovsky a citat următoarele rânduri din poemul plin de umor al lui Almazov despre atitudinea slavofilului K. S. Aksakov față de mașina statului:

Din motive organice, nu suntem deloc echipați cu bunul simț legal, acesta este diavolul lui Satan. Rușii sunt de natură largă, idealul adevărului nostru nu se încadrează în formele înguste ale principiilor juridice...

În articolul său „Inteligentsia și revoluția”, Struve vorbește despre o intelectualitate care nu are idee despre guvernare și care este înfundată în maximalism ateu. Articolul lui S. L. Frank „Etica

nihilismului” examinează punctul de vedere intelectual al intelectualității ruse ca un moralism non-religios care neagă valorile absolute și este plin de nihilism. Inteligentsia rusă a înlocuit religia valorilor ideale cu religia nevoilor pământești. O astfel de religie generează doar distrugere și ură, și nu spiritul creativității. Intelectualul rus, conform lui Frank, este „un călugăr militant al religiei nihiliste a bunăstării pământești” (204).

Ca răspuns la „Vekhi” au apărut în ziare și reviste o serie de eseuri și articole și numeroase colecții. Autorii colecției „Intelligentsia în Rusia”[1] au aderat la concepții liberale și au manifestat o tendință spre pozitivism. Printre aceștia s-au numărat liderii democraților constituționali I.I. Petrunkevich și P. N. Milyukov, profesorii N.A. Gredeskul și M. M. Kovalevsky, economistul M. I. Tugan-Baranovsky și alții. Ca răspuns la afirmația lui Bulgakov că revoluția a fost un eșec și nu a avut un impact pozitiv asupra statului și asupra economiei sale naționale, Grecia

1 Petersburg, 1910, ed. "Pământ".

Descul a remarcat pe bună dreptate că influența benefică a unei revoluții care limitează autocrația nu apare imediat.

Miliukov a susținut că inteligența în ansamblu nu ar trebui acuzată de anti-religios™, anti-stat™ și cosmopolitism. El a recunoscut, însă, că intelectualitatea, ca urmare a excluderii guvernului de la participarea la viața politică, a dezvoltat unele neajunsuri, și anume: „Prea mare dragoste pentru abstracții, radicalism neclintit în tactică, intoleranță sectantă față de adversarii lor și severitate ascetică. în condamnarea propriilor moravuri” (158)'. Articole pe tema națională au fost adunate și retipărite în colecția „Schimbarea pietrelor de referință”. Aceste articole au discutat în principal problema atitudinii intelectualității și poporului rus față de evrei.

Autorii lui Vekhi au remarcat corect deficiențele inteligenței ruse. Cu toate acestea, s-au înșelat crezând că revoluția din 1905 a fost un eșec. La scurt timp după suprimarea tendințelor revoluționare extreme, progresul a fost observat în toate sferele vieții rusești. Contele V.N.Kokovtsev a fost pentru o lungă perioadă de timp ministrul de finanțe, iar din 1911 până în 1914 a fost președinte al Consiliului de Miniștri. În Memoriile sale, el indică o creștere continuă, cuprinzătoare și semnificativă a bunăstării oamenilor între 1904 și 1913. Potrivit acestuia, creșterea industriei nu a lăsat de dorit. Existau motive să sperăm că în câteva decenii Rusia va depăși Statele Unite. Kokovtsev subliniază, de asemenea, creșterea continuă a cooperării dintre Duma a treia și a patra și guvern, de exemplu în problemele apărării naționale, introducerea învățământului primar obligatoriu etc. Acest mesaj de la Kokovtsev este de o importanță deosebită.

După cum sa indicat deja, mulți reprezentanți talentați ai intelectualității s-au eliberat de unilateralitatea lor și au început

să se angajeze în probleme spirituale. În filozofie au apărut multe tendințe foarte complexe. Influența lui V. Solovyov a avut un impact puternic. Sub influența sa, a apărut o școală de gânditori religioși. După ce și-au început activitățile ca adepți ai lui Solovyov, ei și-au dezvoltat treptat propriile teorii. În anii revoluționari din Rusia, a fost dificil să se angajeze calm în știință. Prin urmare, mulți filozofi au mers în Germania. Acolo au participat la seminarii de la Freiburg

1 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

și școala de la Marburg a idealismului transcendental. La întoarcerea în patria lor, acești filozofi au fondat secțiunea rusă a revistei Logos. Chiar și unii marxisti, influențați de Mach și Avenarius, au început să realizeze că materialismul este insuportabil.

Revoluția bolșevică a distrus toată această înflorire liberă a vieții spirituale. De atunci, filosofia rusă s-a dezvoltat în două direcții direct opuse. În Rusia sovietică, orice filozof și, de asemenea, desigur, orice om de știință și profesor, este obligat să adere ferm la pozițiile materialismului dialectic. Pe de altă parte, filozofii care au emigrat sau au fost expulzați din Rusia se ocupă în principal de problemele filozofiei religioase.

Capitolul XIV

Părintele PAVEL FLORENSKY

Vladimir Solovyov a devenit fondatorul școlii originale de filozofie religioasă rusă. Această școală include o întreagă galaxie de filozofi înzestrați cu talente versatile și care dețin adesea o erudiție largă. Printre acestea, un loc special îi revine părintelui Pavel Florensky.

Pavel Aleksandrovich Florensky s-a născut în 1882. A studiat matematica și filozofia la Universitatea din Moscova și teologia la Academia Teologică din Moscova. În 1908, Florensky a fost numit la departamentul de istorie a filosofiei din aceeași academie. Dar preoția l-a atras nu mai puțin decât munca academică, iar în 1911 a acceptat preoția. După revoluția bolșevică, când academiile teologice au fost închise, Florensky a început să lucreze în domeniul tehnologiei și a primit un post în Glavelektro (Directia principală a industriei electrice). Acolo era ocupat să studieze câmpurile electrice și dielectricii. Florensky era o persoană multi-talentată. În zilele ocupației germane a Pskovului, V. Filistinsky a publicat un articol „Leonardo da Vinci rus într-un lagăr de concentrare” în ziarul orașului „Pentru patrie”. În acest articol el a scris:

„Îmi amintesc de apariția uimitoare a preotului moscovit Pavel Alexandrovici Florensky. Acest

era un bărbat de înălțime medie, într-o sutană de pânză necălcată, cu trăsături armenești1 Nimeni nu știa când dormea sau se odihnea. Toți au fost uimiți de performanța acestui om. Florensky a fost profesor la Academia Teologică din Moscova, autorul apreciatei cărți „Pilonul și temelia adevărului”, o serie de articole religioase și filozofice, un poet simbolist ale cărui lucrări au apărut în „Balanta” și o carte separată, un talentat. astronom care a apărat conceptul geocentric al lumii; un matematician remarcabil, autor al cărții „Imaginaritatea în geometrie” și a unui număr de monografii în domeniul matematicii; o autoritate în domeniul fizicii, autor al lucrării exemplare „Dielectricii și aplicațiile lor tehnice. Proprietăți generale ale dielectricilor”, istoric de artă și autor al mai multor monografii despre artă și în special despre sculptura în lemn; un remarcabil inginer electrician care a ocupat unul dintre posturile principale în comisia de electrificare. Florensky a venit la Consiliul Suprem al Economiei Naționale în ținută preoțească. A fost profesor de pictură în perspectivă (la Vkhutemas); un excelent muzician, un admirator perspicace al lui Bach și al muzicii polifonice, Beethoven și contemporanii săi, care le cunoșteau perfect lucrările. Florensky era un poliglot, vorbea fluent latină și greacă veche și majoritatea limbilor europene moderne, precum și limbile din Caucaz, Iran și India... În 1927, a inventat o mașinărie extraordinară, pe care bolșevicii au numit-o „Deceniul”. ” în cinstea celei de-a zece ani de la revoluția sovietică.. Am avut norocul să-l văd doar de două ori pe părintele Pavel. Prima dată când l-am întâlnit a fost în 1928 sau 1929. Apoi, într-un cerc apropiat de ingineri din Leningrad, citea un articol de ziar dedicat unei probleme tehnice foarte importante. Deși am venit acolo cu un prieten și nu am înțeles niciun cuvânt din ceea ce a citit Florensky, am fost profund impresionat de energia și încrederea acestui bărbat zvelt, ținuta sa preoțească și ușurința cu care a vorbit cu respectabili academicieni și profesori cu părul cărunt. . Da, părintele Florensky era, evident, bine conștient de superioritatea sa. Chiar mi s-a părut că îi lipsește virtutea creștină a smereniei. Dar era imposibil să nu simpatizeze cu această mândrie involuntară a lui. Eram cu toții conștienți că un nou Leonardo da Vinci stătea în fața noastră.

1 Impresia mea despre chipul părintelui Florensky era diferită: îmi amintea de chipul lui Spinoza.

Bolșevicii l-au întemnițat în mod repetat și l-au trimis într-un lagăr de concentrare din Solovki și i-au cerut să renunțe la credință și preoție. Cu toate acestea, părintele Pavel a rămas credincios bisericii. În 1934 sau 1935 însă, sovieticii au rămas fără răbdare și l-au răsplătit pe marele om de știință condamnându-l la 10 ani de sclavie într-un lagăr de concentrare.”1 În 1946, printre emigranți s-a răspândit un zvon că părintele Pavel ar fi murit în arest.

Aș dori să completez articolul lui B. Filistinsky cu o serie de comentarii personale. În noiembrie 1913, părintele Pavel mi-a trimis cartea sa „Stâlpul și fundamentul adevărului”. Această carte a

contribuit la revenirea mea treptată în stânca bisericii; în 1918 am devenit în sfârșit credincios. Desigur, îmi doream foarte mult să-l cunosc pe Florensky. Considerate de obicei ca întâlniri aleatorii neașteptate între oameni, coincidențe remarcabile ale circumstanțelor, în general vorbind, intersecții în timp și spațiu a două curente și evenimente independente unul de celălalt, nu sunt de fapt întâmplătoare, ci sunt combinații intenționate cauzate de o putere superioară care se leagă în un întreg sectoare îndepărtate ale realității. Prin urmare, o persoană de înaltă spiritualitate, în dorința sa de bine absolut, inconștient și independent de voința sa intră în contact cu o altă persoană. Acest lucru se întâmplă chiar în momentul în care se pot oferi unul altuia cel mai mare ajutor. Se pare că acești oameni sunt ghidați de o forță benefică superioară. Două întâmplări din viața lui Florensky confirmă că acesta a acționat tocmai ca un astfel de intermediar al puterii divine. De aceea am fost sortit să-l cunosc pe părintele Pavel. Îmi amintesc că asta s-a întâmplat în 1915. Întorcându-mă acasă de la universitate, am intrat în lift pentru a urca la etajul trei, în apartamentul meu. Liftul era destul de primitiv și era condus manual. A fost imposibil să reparați un cablu rupt în timpul războiului (1914-1918). Am urcat multă vreme, iar când m-am ridicat, operatorul liftului nu a putut opri liftul în locul potrivit. La etajul trei, liftul s-a oprit mult sub palier. Mi-a fost foarte greu să-mi pun piciorul drept pe platformă și am început să urc exact când operatorul liftului a început să tragă liftul în jos; partea de sus a liftului îmi apăsa deja pe umărul drept. Abia în acel moment am reușit să mă eliberez și să sar pe platformă. Curând am fost în biroul meu.

1 Citat este tradus din engleză, limbă - Notă. ed.

Șocul nu a trecut: am continuat să mă plimb prin cameră și m-am gândit cu entuziasm la ce s-ar putea întâmpla. Deodată sună soneria și intră părintele Pavel Florensky. A mers pe front ca preot de armată. Conversația noastră nu a durat mai mult de o jumătate de oră și a fost animată.Când Florensky a plecat, mi-am amintit cu deplină calm de pericolul trecut. Oroarea trăită ar fi putut provoca o boală nervoasă, dar sosirea părintelui Florensky a netezit experiența. am fost vindecat.

Următorul incident datează din 1922. Familia noastră a petrecut vara în Tsarskoye Selo. S. Lukyanov, profesor de patologie și fost procurator al Sfântului Sinod, locuia și el la vremea aceea. S. Lukyanov și-a dedicat mulți ani din viață lucrului la o biografie extinsă a lui Vladimir Solovyov, adunând materiale de la cei care l-au cunoscut vreodată. Am primit și invitația lui. Într-o conversație cu mine, S. Lukyanov a remarcat cu tristețe că atrocitățile teribile ale revoluției bolșevice i-au distrus dragostea pentru viață. S. Lukyanov a început o scrisoare către P. Florensky cu faptul că nu mai vrea să trăiască. S. Lukyanov nu a terminat această scrisoare și nu a trimis-o la adresă, pentru că curând el însuși a primit o scrisoare de la Florensky, în care acesta din urmă îl îndemna să nu-și piardă voința de a trăi, de

parcă părintele Pavel ar fi aflat cumva despre S. Starea de spirit a lui Lukyanov prin unele mijloace supranaturale.

Principalele lucrări ale lui Florensky: „Stâlpul și temeiul adevărului”, 1913 (tradus în germană); „Sensul idealismului”, 1915; articol despre Homiakov în Buletinul teologic pentru iulie - august 1916

Cartea „Stâlpul și temeiul adevărului” este remarcabilă prin subiect, formă și aspect. Autorul își demonstrează erudiția aproape supraomenească - cunoștințe strălucite în domeniile filozofiei, teologiei, filologiei și matematicii. Florensky își susține concluziile filozofice cu materiale factuale din domeniul medicinei, psihopatologiei, folclorului și mai ales lingvisticii. Îi plăcea să compare etimologia unor cuvinte precum „adevăr”, „credință”, „inima” și așa mai departe, folosind materiale din diferite limbi. Deci, de exemplu, indicând că cuvântul rus „adevăr”, potrivit lingviștilor, provine de la verbul a fi (est, adevăr - estina, ceea ce este), Florensky arată „aspectul ontologic al ideii”. Cuvântul grecesc αλη () εία atrage atenția asupra aspectului de neuitat sau de neșters al adevărului; Latinul Veritas are aceeași rădăcină ca și cuvântul rus crede; Cuvântul ebraic emet

dă din cap spre credibilitate sau fiabilitate. Florensky apelează adesea la cele mai abstracte științe - matematică și logica matematică. Notele de la sfârșitul cărții, acoperind aproape două sute de pagini, conțin multe afirmații interesante și valoroase, precum și informații bibliografice bogate.

Florensky își construiește teodicea pe baza experienței religioase vii ca singura metodă legitimă de cunoaștere a dogmelor. Prin urmare, este firesc ca cartea lui să fie scrisă sub formă de scrisori către un prieten. Prezentarea problemelor teologice și filozofice este uneori întreruptă de descrieri ale naturii și starea de spirit a autorului cauzată de aceasta. Această carte a fost o disertație depusă pentru un doctorat.

Aspectul cărții nu este mai puțin izbitor. Coperta reproduce culorile icoanelor antice ale Sofia din școala Novgorod. Fiecare literă este precedată de o vignetă simbolică din cartea lui Ambodica „Sumbola et Emblemata Selecta”. Cartea este dedicată „Numelui Atotmirosat și Preacurat al Fecioarei Maria”. Frontispiciu preluat din „Amoris Divini Emblemata studio et aere Othonis Vaeni concinnate”, Antverpiae (1660). Simbolul a doi îngeri stând pe un piedestal cu inscripția „Fenis amoris ut duo unum fiant” („Limita iubirii este că doi pot fi unul”) exprimă ideea de bază a metafizicii lui Florensky, și anume afirmația sa că toate au creat personalitățile care fac parte din lume sunt creaturi care coexistă unele cu altele. Florensky conectează în mod strălucit problema principală a filozofiei - întrebarea adevărului și descoperirea lui, adică cercetarea epistemologică - cu dogma trinitară și ideea de consubstanțialitate. El spune că adevărul este realitatea absolută, totalitatea supra-rațională; nu are loc în ea pentru legea rațională a identității „L este L”. Florensky credea că formula legii identității simbolizează imobilitatea asemănătoare morții, izolarea

statică. Totuși, în opinia sa, adevărul ca integritate vie trebuie să conțină o tranziție de la A la non-L. În adevăr, „altul” este în același timp „nu altul” sub specie aeternitatis (din punct de vedere al eternității). „Deci L este L, că, fiind veșnic nu-L, în acest nu-L își găsește afirmarea ca L.” Care este un astfel de adevăr - o formulă abstractă sau o realitate vie? Florensky răspunde că adevărul este cunoscut prin experiența religioasă, ceea ce confirmă că Dumnezeu este „consubstanțial”, adică „unitatea concretă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt” (53). Într-o astfel de experiență învățăm că iubirea este baza

realitate vie și adevăr, căci înseamnă trecerea unei ființe de la separarea completă a lui L la un alt non-L, afirmându-și coexistența cu acesta, căci înseamnă trecerea unei ființe dintr-o stare de separare completă a lui L în alt non-L. L, stabilindu-i coexistenta cu acesta; în consecință, ființa, adică A, se găsește în non-L. Această structură a ființei și adevărului este cunoscută doar atunci când subiectul este ghidat de realitatea vie ca atare și de trecerea ei de la unul la celălalt, căci ceea ce apare în conștiința noastră nu este o copie subiectivă a unui obiect sau o creație a minții. , după cum credea Kant, ci un obiect real al lumii exterioare. Cu alte cuvinte, Florensky susține că percepția obiectelor este intuiție (în spiritul terminologiei lui Lossky), adică contemplarea directă a realității vii așa cum există ea în sine1.

Florensky trasează o linie între intuiționismul iraționalist și intuiționismul rus, care pune mare preț pe aspectul rațional și sistematic al lumii. Adevărul nu poate fi cunoscut nici prin intuiție oarbă, cu ajutorul căreia se cunosc fapte empirice împrăștiate, nici prin gândirea discursivă - dorința de a reduce parțialul într-un întreg prin adăugarea unui element la altul. Adevărul devine accesibil conștiinței doar prin intuiția rațională, care aduce combinația diferențierii discursive ad infmitum cu integrarea intuitivă la gradul de unitate.

„Dacă Adevărul există”, subliniază Florensky, „atunci este raționalitatea reală și realitatea rezonabilă; este infinitul finit și finitudinea infinită sau, ca să spunem matematic, infinitul actual, infinitul, conceput ca o Unitate completă...”

Prin urmare, intuiția rațională merge de la cel mai înalt la cel mai de jos, de la întreg la multitudinea infinită de particularități subordonate. Dar un astfel de adevăr unic este posibil doar „acolo, în rai”, în timp ce „avem multe adevăruri, fragmente din Adevăr...”. Fragmentarea cunoștințelor noastre nu este un dezavantaj atât de mare. Cel mai rău este că adevărul divin integral, trecând dincolo de legea contradicției, împacă L și non-L, fiind în același timp împărțit într-o serie de adevăruri care se contrazic și sunt inevitabil antonomistice. Da, pe

1 Într-o notă de la pagina 644 din cartea sa The Pillar and Ground of Truth, Florensky indică o serie de gânditori ruși care au văzut

cunoașterea ca „un act de unificare internă a cunoscătorului cu cunoscutul”.

De exemplu, există multe antinomii dogmatice: unilateralitatea divină și trinitatea, predestinația și liberul arbitru etc. „Numai în momentul percepției pline de har sunt eliminate aceste contradicții în minte, dar nu rațional, ci într-o supra- mod rațional” (159).

Când explorează problema relației dintre persoanele create și explică esența iubirii, părintele Paul se bazează pe ideea de consubstanțialitate.

Victorie asupra legii identității, o tranziție creativă de la auto-închiderea cuiva în sfera „celălalt”, reală dezvăluire de sine în acest „celălalt” – acesta este adevărul de bază exprimat în dogma consubstanțialității (omousia). Când este considerată ca o relație între cele trei ipostaze ale Sf. Trinitatea și relațiile dintre ființele pământești, deoarece acestea sunt individuale și luptă pentru realizarea idealului creștin al iubirii reciproce, trebuie să pornim de la conceptul de consubstanțialitate. „Limita iubirii este că doi pot fi unul” (finis amoris ut duo unum fiant). Acest tip de filozofie homousinsky a personalității, activitatea sa creatoare este o filozofie spirituală creștină; opusul ei este filozofia homiusiană a raționalismului, care permite doar „asemănarea generică” și nu „identitatea numerică” și este o filozofie a „lucrurilor și imobilității fără viață” (80).

Dragostea, care duce la identificarea a două ființe, nu este, desigur, un proces mental subiectiv, ci „un act substanțial care trece de la subiect la obiect și are suport în obiect”, transformând ontologic pe cei care se iubesc. Același lucru este valabil și pentru prietenia ideală, care duce la unanimitatea completă a două ființe, creând o nouă esență spirituală, datorită căreia mintea învață tainele Împărăției lui Dumnezeu și miracolul transfigurării.

Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a spus: „Din nou, cu adevărat, vă spun... adică, vă repet încă o dată, că dacă doi dintre noi... pe pământ ar fi de acord în fiecare chestiune, ceea ce dacă am întreba, s-ar întâmpla. .le de la Tatăl Meu care este în ceruri”

De ce este așa? Pentru că doi oameni pot fi deplin de acord doar urmând voia lui Dumnezeu, „... adunarea a doi sau trei în Numele lui Hristos, coborârea oamenilor în atmosfera spirituală misterioasă din jurul lui Hristos, comuniunea cu harul Său- puterea plină îi transformă într-o nouă esență spirituală, îi face două particule ale Trupului lui Hristos,

întruchiparea vie a Bisericii” (421). O astfel de prietenie pură este „contemplarea de sine prin intermediul unui Prieten în Dumnezeu”.

Nu numai prietenia a doi indivizi, ci și dragostea adevărată este de neconceput fără participarea puterii divine: atunci când iubim, iubim doar în Dumnezeu și prin Dumnezeu, deoarece iubirea o face o condiție indispensabilă pentru depășirea egoismului și intrarea într-un nou tărâm al existenței. , care peste tot are amprenta frumuseții. Dragostea adevărată creează o realitate în care se realizează trei valori absolute, căci Dumnezeu intră în iubit și este cunoscut ca adevăr absolut, adică iubire.

Dragostea de acest fel pentru altul, pentru „tu”, este bună. „Considerat în mine (în modul „eu”), „în mine însumi” sau, mai precis, „despre mine însumi”, această intrare este cunoaștere; „o altă zi” (în modul „tu”) este iubire; și, în cele din urmă, „pentru mine”, ca obiectiv și obiectiv (adică, considerat în modul „el”), este frumusețea. Cu alte cuvinte, cunoașterea mea despre Dumnezeu, percepută în mine de către altul, este dragoste pentru cel care percepe; contemplată în mod obiectiv, de o treime, iubirea pentru altul este frumusețe. Ceea ce este adevărul pentru subiectul cunoașterii este dragostea pentru el pentru obiect, iar frumusețea pentru contemplatorul cunoașterii (cunoașterea obiectului de către subiect). Adevărul, Bunătatea și Frumusețea - această triadă metafizică - nu sunt trei principii diferite, ci unul singur. Aceasta este una și aceeași viață spirituală, dar privită din unghiuri diferite” (75).

Potrivit lui Florensky, frumusețea lumii este accesibilă doar celor care se eliberează prin iubire de izolarea egoismului. El găsește confirmarea acestui argument în lucrările unor astfel de mari asceți precum Macarie cel Mare, Isaac Sirul și alții, în poveștile rătăcitorilor și operele de ficțiune. Dorința de sfințenie dezvăluie omului latura sfântă și veșnică a oricărei creații, căci, prin perspicacitatea interioară, el prinde creația sa în frumusețea ei „incoruptibilă atotcuceritoare”. O astfel de persoană simte natura mai intens: „...totul în jurul meu mi s-a părut într-o formă încântătoare: copaci, iarbă, păsări, pământ, aer, lumină - totul”, scrie rătăcitorul, „parcă mi-ar spune că există. pentru om, mărturisește dragostea lui Dumnezeu față de om și toți se roagă, totul cântă slava lui Dumnezeu” (317).

Potrivit lui Florensky, „asceza creează nu numai un fel, ci și o personalitate frumoasă. Caracteristica marilor sfinți nu este bunătatea inimii, care

se manifestă adesea în oamenii trupești și foarte păcătoși, iar frumusețea spirituală este frumusețea magnifică a strălucirii strălucitoare a unei personalități dătătoare de lumină, inaccesibilă unei persoane trupești împovărate cu trupul.”1

Frumusețea spirituală este însoțită de sfințenia trupului, a cărui strălucire inundă trupul cu lumină. Florensky asculta cu mare atenție

poveștile despre lumina care emana din trupurile sfinților. Dulceață, căldură, parfum, armonie muzicală și, mai presus de toate, lumină strălucitoare - acestea sunt semnele caracteristice ale cărnii pline de spiritul sfânt.

Sophia (cel mai complex obiect al teoriei teologice) este o realitate universală, reunită de iubirea lui Dumnezeu și luminată de frumusețea duhului sfânt. Florensky a văzut-o pe Sophia drept „a patra ipostază”, pe care teologii o înțeleg diferit datorită versatilității ei. Potrivit lui Florensky, Sofia este „... Marea Rădăcină a întregii creații...”, „natura primordială a creației, iubirea creatoare a lui Dumnezeu...” „În raport cu creația”, spune el, „Sophia”. este o creatură a Îngerului Păzitor, personalitatea ideală a lumii” (326). Dacă o considerăm pe Sophia din punctul de vedere a trei ipostaze, atunci ea este 1) substanța ideală a lumii create, 2) „...mintea făpturii, sensul ei, adevăr sau adevăr”, 3) „mintea spiritualitatea creaturii, sfințenia, puritatea și inocența ei, adică... frumusețea” (349). „Dar, nu numai atât, în ceea ce privește construcția de case, Sofia are și o serie de aspecte noi.” În primul rând, este „primile roade și centrul creației răscumpărate – Trupul Domnului Isus Hristos, adică natura creată asumată de Cuvântul Divin. Numai participând la El, adică având firea noastră inclusă – parcă intercalată – în Trupul Domnului, primim libertatea și curățirea tainică de la Duhul Sfânt” (350).

În acest sens, Sofia este în primul rând biserica în aspectul ei ceresc. Totuși, fiind totalitatea tuturor indivizilor care au început deja isprava purificării, Sofia este și biserica în aspectul ei pământesc. Și din moment ce curățarea prin Duhul Sfânt dezvăluie castitatea și curăția smerită, Sofia este fecioria. „Purtătoarea Fecioriei – Fecioara în sensul propriu și exclusiv al cuvântului – este Mariam, Fecioara Harului, Binecuvântată... de Duh Sfânt, Plină de darurile Sale” (350).

Considerând aspectele Sofiei în ordine ierarhică, Florensky scrie: „Dacă Sofia este întreaga creație, atunci sufletul

, „Citatul este tradus din engleză, limbă–Aprox. ed.

iar conștiința creaturii – Umanitatea – este Sophia prin excelență. Dacă Sophia este întreaga Umanitate, atunci sufletul și conștiința Umanității – Biserica – este Sophia prin excelență. Dacă Sofia este Biserica, atunci sufletul și conștiința Bisericii – Biserica Sfinților – este Sofia prin excelență. Dacă Sofia este Biserica Sfinților, atunci sufletul și conștiința Bisericii Sfinților este un mijlocitor și mijlocitor pentru creație în fața Cuvântului lui Dumnezeu, judecând creația și tăind-o în două - Maica Domnului, „Curățitorul lumii ,” este din nou Sophia prin excelență” (351) .

De aceea, există multe icoane miraculoase și venerate ale Sfintei Fecioare cu nume atât de semnificative precum „Bucuria neașteptată”, „Tandrețea”, „Bucuria tuturor celor întristați”, „Căutarea celor pierduți”, „Îmloaie inimile rele”, „Nesfârșit”. Perete". „Fiecare

icoană legitimă a Maicii Domnului – „dezvăluită”, adică marcată de minuni și, ca să spunem așa, după ce a primit aprobarea și aprobarea de la însăși Maica Fecioare, atestată în veridicitatea ei spirituală de Însuși Maica Fecioară - este o amprenta unei singure laturi, un punct luminos pe pământ de la o singură rază a Celui Binecuvântat, unul dintre numele ei pitorești. De aici și existența multor icoane „dezvăluite”, de unde și încercarea de a venera diferite icoane. Numele unora dintre ei exprimă parțial esența lor spirituală...” Aceasta este explicația profundă pe care a dat-o părintele Pavel dorinței de a venera icoana. Oamenii ortodocși, fără experiență în experiența religioasă, tind, aparent, să identifice acest cult cu idolatrie.

Această capacitate caracteristică a filozofilor ruși de a înțelege principiile ideale concrete care stau la baza universului a fost dezvăluită în mod izbitor de clar în filosofia lui V. Solovyov. Cu toate acestea, el nu a rezolvat multe întrebări importante ale teoriei existenței ideale concrete.

P. Florensky a adus o contribuție valoroasă la doctrina existenței ideale concrete a lui Solovyov. În tratatul său „Semnificația idealismului” (1915), el explică ceea ce Platon a înțeles ca „a vedea o idee” și citează din dialogul „Phi-leb”. Platon a argumentat: a vedea înseamnă că „mulți” este unul, iar unul este „mulți” sau a vedea înseamnă legătura dintre „infinitul unei ființe și delimitarea™ a datului concret” (49). Printre scolastici, unum se referă la altceva – la alia. Potrivit etimologiei scolastice, unum versus alia este ceva universal, adică individual și în același timp general.

Cea mai evidentă manifestare a ideii este ființa vie ca unitate incontestabilă în eterogenitate. După cum știți, o fotografie instantanee este o reproducere exactă, dar în același timp moartă și artificială. Recreând ființa vie în esența sa ideală cu ajutorul vopselelor, marmurei și bronzului, artistul nu reproduce o situație de scurtă durată, așa cum o face un fotograf, ci îmbină expresii referitoare la diferite perioade de timp într-un singur tot, și astfel creează o unitate armonioasă. Florensky ilustrează această afirmație cu fragmente din cartea lui Broder Christiansen Filosofia artei, care subliniază că portretele pictate de marii maeștri olandezi, germani și italieni sunt o sinteză a diferitelor expresii îmbinate într-o singură unitate armonioasă. De exemplu, pliurile gurii arată „excitarea și tensiunea voinței”, iar „ochii sunt dominați de calmul rezolvător al intelectului” (38). Același lucru spune și celebrul sculptor Rodin despre statuile care emană adevăr. Astfel de sculpturi transmit combinații de mișcări diferite în timp (32). Când contemplăm o astfel de operă de artă, spune Florensky, trecem la „percepția sintetică”, o aparență a percepției unui corp tridimensional cu spațiu cu patru dimensiuni (ca și cum obiectele ar fi vizibile „din a patra dimensiune, adică , nu în primul rând în perspectivă, ci imediat din toate părțile, așa cum le cunoaște conștiința noastră”).

De exemplu, în tabloul „Nature morte” („Natura moartă”), Picasso a încercat să prezinte vioara din diferite puncte de vedere, din toate

părțile, pentru a dezvălui „viața interioară plastică cuprinzătoare a viorii, ritmul și dinamică” (45).

Viziunea sintetică, necesară pentru a vedea ca un întreg chiar și un obiect atât de relativ simplu precum un chip uman, este imperfect dezvoltată în noi. Este și mai puțin dezvoltat în raport cu astfel de entități de ordin superior ca un popor, o națiune sau umanitate. Pentru mintea noastră tridimensională, ideea unei persoane este doar un concept general, doar o clasă, iar viziunea noastră tridimensională cuprinde doar exemple izolate ale acestei clase. Cu toate acestea, omul ca idee este un întreg viu în care indivizilor li se atribuie rolul de organe. Acesta este „Omul Ceresc”, așa cum îl reprezintă conștiința religioasă a misticilor, și „Trupul lui Hristos”, așa cum este definit de Swedenborg (Swedenborg).

denborg), dat de el în tratatul „Despre rai, despre lumea spiritelor și despre iad” (52)'.

Florensky spune că multe religii au încercat să exprime simbolic o asemenea integritate ideală: arborele mistic al vieții (der heilige Baum, der Lebensbaum, de asemenea l'Arbre du Monde) este o sinteză a plantelor venerate în țară. „Aceasta este o imagine a vieții în integritatea ei sau, cu alte cuvinte, ideea de viață” (56), e'ian vital (impuls de viață), neîmpărțit încă în mostre sau tipuri separate. Florensky spune același lucru despre astfel de animale colective precum sfinxurile egiptene, kirubi asirieni (lei și tauri înaripați) și heruvimii evrei.

Potrivit rabinilor, heruvimii, care susțin tronul slavei lui Dumnezeu în viziunea profetului Ezechiel și sunt înfățișați pe chivotul legământului și pe vălul templului, întruchipează toată viața creată - inteligența omului, puterea taurului, curajul leului și strădania în sus a vulturului (58). În iconografia creștină, aceeași esență este exprimată de tetramorphon (un înger cu șase aripi - un simbol al combinației acestor patru aspecte ale vieții create).

Deși Platon vorbește despre idei care sunt transcendentale în raport cu fenomenele, în aceste cazuri „ideea” este întruchipată în fenomen sau rămâne imanentă în raport cu acesta. Florensky elimină această contradicție deoarece înțelege relativitatea și interdependența transcendentalului și imanentului (85), care sunt doar două aspecte ale unei idei. Ideea în aspectul ei transcendental este o ființă cerească care formează ființa pământească (94). Astfel de principii (idei personale și forțe impersonale predeterminate de sus) sunt recunoscute de multe învățături religioase și filozofice. „Aceasta include, de exemplu, doctrina hindusă a Gandharva sau Gandhabba, care seamănă în mod viu cu doctrina lui Leibniz despre partea centrală a organismului care supraviețuiește morții” (92). Despre aceasta vorbesc Freuers și Fravashi ai parsismului, geniile oamenilor, locurilor și evenimentelor vechilor romani și învățăturile filosofilor greci antici despre logosul spermatic (în special Plutarh din Cheronea). În acest aspect supramundan cel mai înalt, ideile nu sunt reguli abstracte, ci „plinătatea concretă a perfecțiunii și a realității supreme” (73). Perfecțiunea celei mai înalte realități se manifestă cel mai mult

1 Titlul cărții este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed<

diferită prin frumusețea care aparține acestei realități, precum și unei anumite ființe vii.

Polul opus polului sfințeniei, frumuseții și păcii fericite a realității, culminând în Dumnezeu, este situat în împărăția păcatului, în care „sinele” este exprimat prin identitatea „Eu - Eu” și nu se raportează la „celălalt”, adică Dumnezeu și pentru toate creaturile, rămâne în întuneric (lumina este un fenomen al realului, iar întunericul este invizibilitatea unuia față de altul) și, în loc să dobândească plenitudinea ființei, rămâne într-o stare de separare. , care aduce mai aproape „distrugerea metafizică absolută”. Florensky a trebuit să experimenteze și această stare: „O dată în vis am experimentat-o cu toată specificitatea. Nu am avut imagini, ci doar experiențe pur interne. Un întuneric de nepătruns, aproape material gros, mă înconjura. Unele forțe m-au tras la margine și am simțit că aceasta era marginea existenței lui Dumnezeu, că în afara ei nu exista Nimic absolut. Am vrut să țip, dar nu am putut. Știam că încă un moment și voi fi aruncat în întunericul exterior. Întunericul a început să se reverse în toată ființa mea. Conștiința de sine era pe jumătate pierdută și știam că aceasta era o distrugere absolută, metafizică. În deznădejde finală, am țipat cu o voce care nu era a mea: „Din adâncuri am strigat către Tine, Doamne. Doamne, ascultă-mi vocea! Apoi sufletul s-a revărsat în aceste cuvinte. Mâinile cuiva m-au apucat puternic, înecându-se și m-au aruncat undeva departe de abis. Împingerea a fost bruscă și puternică. Deodată m-am trezit într-un mediu obișnuit, se pare că în camera mea; din inexistența mistică m-am trezit în existența obișnuită de zi cu zi. Apoi m-am simțit imediat în fața lui Dumnezeu și apoi m-am trezit, ud de transpirația rece.”1

Imersiunea egoistă în propria personalitate nu conduce personalitatea la o mai mare integritate, ci, dimpotrivă, la rezolvarea ei. „Fără iubire — și pentru iubire, în primul rând, este nevoie de iubirea lui Dumnezeu — fără iubire”, spune Florensky, „personalitatea se va prăbuși în fragmentarea elementelor și momentelor psihologice. Dragostea lui Dumnezeu este o legătură personală” (173).

Fără această iubire, personalitatea își pierde unitatea organică și substanțială. „Întregul organism”, spune Florensky, „atât fizic, cât și mental, este transformat dintr-un instrument integral și armonios, dintr-un organ al personalității într-un slujitor.

1 P. Florensky, Stâlp și afirmare a adevărului, „Calea”, M., 1914, pp. 205-206.

colonie de ceai, într-o grămadă de mecanisme incompatibile și cu acțiune proprie. Într-un cuvânt, totul se dovedește a fi liber în mine și în afara mea – totul în afară de mine însumi” (175). „Și dacă psihologia modernă continuă să insiste că nu cunoaște sufletul ca substanță, atunci aceasta expune doar foarte puțin starea morală a psihologilor înșiși, în cea mai mare parte, evident, fiind „oameni pierduți”. Apoi, într-adevăr, nu este „eu fac”, ci „mi se întâmplă”, nu „trăiesc”, ci „mi se întâmplă mie” (174).

Gradul final de concentrare a individului asupra lui însuși îl conduce la o stare neuropatologică: un sentiment de „întuneric” și „separare de întreaga lume” (702). Psihiatrul din Moscova Nikolai Evgrafovici Osipov (emigrant, a murit la Praga în 1934) în prelegerile sale a subliniat de mai multe ori încercările complet justificate ale psihologilor de a reduce boala mintală la vicii morale. Florensky a împărtășit pe deplin acest punct de vedere.

Distrugerea personalității nu se oprește aici și poate duce nu numai la unele psihoze, ci și la punctul care se numește a doua moarte în literatura mistică. Dacă prima moarte constă în separarea sufletului de trup, atunci a doua moarte, după Florensky, este în separarea sufletului de spirit, în separarea sinelui, care a devenit complet satanic în contrast cu omul însuși, adică din imaginea substanțială originară a lui Dumnezeu. Privat de baza sa substanțială, „eul” își pierde puterea creatoare, iar soarta sa viitoare este determinată de ideea neschimbătoare a propriului său păcat și de focul purificator al chinului. „Beatitudinea veșnică a „sinelui” și chinul etern al „sinelui” – acestea sunt cele două laturi conjugate antinomic ale celui de-al treilea Testament final” (250). „Dacă mă întrebi: „Ei bine, va fi chinul veșnic?”, atunci voi spune: „Da”. Dar dacă mă întrebați și pe mine: „Va exista o restaurare universală în fericire?”, atunci din nou voi spune: „Da”. Ambele, teza și antiteza” (255).

„Eul” păcătos este parțial distrus datorită sacramentului vindecător al epitemiei, în care trecutul păcătos, condamnat odată pentru totdeauna de păcătosul pocăit, este, ca să spunem așa, despărțit de suflet prin puterea milei și încetează să mai fie. influențează comportamentul ulterior al unei persoane.

În „Buletinul teologic” pentru iulie - august 1916, părintele Pavel a publicat un articol despre cartea lui Zavitnevich „A. S. Homiakov.” În acest articol, Florensky critică opiniile teologice ale lui Homiakov. În opinia sa, doctrina

Homiakov despre conciliaritate nu poate fi unul dintre principiile organizării bisericii. Dragostea pe care Homiakov a inclus-o în definiția sa a conciliarității a fost interpretată de Florensky drept altruism. De aceea, subliniază Florensky, potrivit lui Homiakov, unitatea bisericii se bazează pe „forțele imanente ale omului” (539). Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că, în realitate, Homiakov a înțeles conciliaritatea ca o unire liberă a membrilor bisericii, bazată pe dragostea unanimă a credincioșilor pentru Hristos și neprihănirea divină. O astfel de iubire, desigur, este inspirată de mila lui Hristos și a Sf. duhuri care conduc biserica. Părerile lui Florensky au fost

aspru criticate de Berdiaev (vezi articolul său „Homiakov și preotul Florensky”).

Berdyaev subliniază că Florensky îl vede pe Homiakov ca un adept al filozofiei „imanente” de tip german, cu o părtinire protestantă. Potrivit lui Florensky, Homiakov a negat autoritatea bisericii - „începutul fricii, începutul puterii și în mod necesar sistemul canonic” - și „a propovăduit autoafirmarea liberă a omului... Ființa, nu imanentă omului, s-a manifestat. în organizarea iubirii, îi este cel mai drag.” Cu toate acestea, „esența Ortodoxiei, după Florensky, este ontologismul - acceptarea realității dată lor de Dumnezeu și nu creată de om - smerenie și recunoștință” (73).

Berdyaev scrie: „În mișcarea noastră religioasă și filozofică ortodoxă a existat deja o renunțare la Vl. Solovyov, acum există o renunțare la Homiakov.” Dacă pentru Solovyov, Homiakov și Dostoievski („legenda marelui inchizitor”) creștinismul a fost „religia libertății și religia iubirii”, atunci pentru Florensky este „religia necesității, constrângerii și supunere”. În filosofia sa a istoriei, Homiakov interpretează procesul istoric ca o luptă între spiritul creativ liber al „iranismului” și materialismul „kușitismului”, care neagă libertatea. Florensky bănuiește că filozofia „iraniană” a lui Hhomyakov este predispusă la „imanentism”. Cu toate acestea, Berdyaev subliniază că Hhomyakov a combinat ortodoxia tradițională cu aspirațiile spirituale ideale, în timp ce Florensky înlocuiește trăirea ortodoxiei de zi cu zi cu venerarea faptelor stabilite. Numindu-l pe Florensky „parvenit” în ortodoxie, acuzându-l de „decadență”, de „justificare mistică a reptilelor-

Gândirea Rusă”, februarie 1917.

calități”, a scris Berdiaev că părintele Pavel vrea să devină mai ortodox decât Ortodoxia însăși.

S-ar fi putut aștepta multe gânduri fructuoase și originale de la Florensky dacă ar fi trăit nu într-o țară sovietică, ci într-o țară în care exista libertatea de gândire și de presă. Cum este suprimată gândirea creștină poate fi judecat de ediția sovietică a dicționarului enciclopedic Granat (ediția a 7-a).

Citim în dicționar că „Florensky consideră că legea fundamentală a lumii este principiul termodinamicii - legea entropiei, egalizarea universală (Haos). Lumea i se opune legea ectropiei (Logos). Cultura este o luptă împotriva nivelării lumii – moartea. Cultura (de la „cult”) este un sistem de mijloace legate organic pentru implementarea și dezvăluirea unei anumite valori, care este acceptată ca necondiționată și, prin urmare, servește ca obiect de credință. Credința determină cultul, iar cultul determină viziunea asupra lumii, din care urmează apoi cultura. Modelul universal universal este o dependență funcțională, înțeleasă ca discontinuitate în raport cu conexiunile și discretitate în raport cu realitatea însăși. Această discontinuitate și fragmentare în lume duce la afirmarea pitagoreică a numărului ca formă și la încercarea de a interpreta „ideile” lui Platon ca prototipuri.”1

Astfel, aici au încercat să facă aproape totul pentru a transforma filosofia creștină a lui Florensky în filosofia naturalismului agnostic.

Ce contribuție valoroasă a adus părintele Pavel la viziunea creștină asupra lumii? Principalul său merit este că a dezvoltat profund ideea de consubstanțialitate nu numai în teologia trinitariană, ci și în metafizică - în doctrina structurii personalităților create. Florensky a împărțit toate sistemele filozofice în două tipuri, în funcție de faptul că recunosc consubstanțialitatea sau pur și simplu asemănarea. Filosofia omiusiană, care recunoaște pur și simplu similitudinea generică, și nu identitatea numerică, este raționalistă. Această filozofie „este filosofia lucrului și a imobilității fără viață” (80). Filosofia homosiană, care recunoaște ideea de consubstanțialitate, este „o filozofie a ideii și a rațiunii, o filozofie a personalității și a realizării creative” (80).

Într-adevăr, există o diferență profundă între aceste două tipuri de filozofie: conform filozofiei,

1 Dicționar enciclopedic al Institutului Bibliografic Rus Granat, vol. 44, ed. 7, p. 144.

Apropo, lumea este formată din creaturi a căror existență una în raport cu cealaltă este complet externă. Prin urmare, ele sunt conectate între ele doar prin relații externe. Dimpotrivă, filosofia consubstanțialității afirmă că ontologic toate ființele sunt strâns legate în interior. Acest punct de vedere face pentru prima dată posibilă rezolvarea satisfăcătoare a multor probleme (de exemplu, înțelegerea naturii adevărului, interpretarea lumii ca întreg organic, justificarea existenței valorilor absolute etc.).

Filosofia consubstanțialității a existat cu mult înainte de apariția creștinismului. Și după apariția sa, continuă să existe împreună cu el. Principiile consubstanțialității stau la baza învățăturilor lui Platon, Aristotel, Plotin, părinților bisericii și multor filozofi medievali. În secolul 19 aceste principii au fost apărate de Fichte, Schelling și Hegel, iar în Rusia de filozoful rus V. Soloviev și adepții săi. Meritul lui Florensky constă în faptul că a introdus în mod conștient acest principiu în metafizica ființei create, datorită căruia s-a pus începutul utilizării sale conștiente în alte științe filozofice. Florensky a aplicat acest principiu extrem de fructuos în teoria sa ontologică (spre deosebire de binecunoscuta psihologică) a iubirii.

De mare valoare este învățătura lui Florensky că ideile lui Platon sunt personalități concrete vii, și nu concepte abstracte. Trebuie remarcat, totuși, că prin acești indivizi Florensky a înțeles ceva mai înalt decât eul uman (de exemplu, rasa, națiunea, umanitatea etc.). Florensky notează pe bună dreptate că „ideile personale” au găsit recunoaștere în multe religii (geniul evenimentelor și locurilor la romani, sinteza simbolică a plantelor și animalelor etc.).

În Noul Testament, „ideile personale” erau întruchipate în îngeri sau în geniile bisericilor individuale. Filosofia se confruntă cu o sarcină vitală, care este să dezvolte o teorie despre existența unor astfel de personalități supraumane în toate etapele existenței universale și în împărăția lui Dumnezeu. Din păcate, filosofia creștină pare să fie suspicioasă față de astfel de teorii. Acest lucru s-a întâmplat, poate, pentru că sunt discreditați de învățăturile fantastice ale antroposofilor, teosofilor și ocultiștilor, care, în plus, de multe ori manifestă încă un interes nesănătos pentru ființele supraumane ale noastre.

împărăția păcatului și poate chiar împărăția diavolului. Părintele Pavel Florensky are în vedere în principal locuitorii împărăției lui Dumnezeu și în special pe Sf. Sophia ca Maica Domnului este o ființă universală absolut perfectă, împlinind voința divină - sufletul lumii. Învățătura lui este liberă de deficiențele teoriei lui Solovyov, care a recunoscut căderea Sofiei.

Părintele Pavel a văzut idealul vieții creștine nu într-o înstrăinare dură de lume, ci într-o viziune plină de bucurie care face lumea mai bogată și o ridică la un nivel nou, mai înalt. Oh Sf. Kirill, care i-a convertit pe slavi la creștinism, Florensky a scris următoarele: „Strălucirea Sophiei a luminat întreaga viață a acestui sfânt, care nu a căutat mântuirea în deșert și nu a fost ca sfinții epuizați ai Egiptului și Palestinei. El poseda bogății nespuse și ducea un stil de viață regal, binecuvântând nu înstrăinarea de viață, ci transformarea plinătății ființei.”[1] Întreaga viață a Sf. Chiril, în care nu a existat o schimbare bruscă de la păcătoșenie la neprihănire, mărturisește realizarea treptată a sfințeniei.

Fiind influențați de Kant, mulți filozofi ruși în probleme semnificative de interpretare a lumii au avut tendința de a recurge la antimonii, adică la exprimarea adevărului prin două judecăți opuse reciproc. Numai; după aceea au căutat modalități de a împăca și de a depăși contradicțiile. Atât antimoniile în sine, cât și presupusa lor rezoluție s-au dovedit adesea a fi artificiale. Un exemplu tipic în acest sens este afirmația lui Florensky că toată lumea va fi mântuită și va obține fericirea veșnică, deși unii sunt destinați chinului etern. Acest antimoniu este clar rezolvat nesatisfăcător de Florensky. El susține că, dacă „sinele” devine complet satanic, atunci este „despărțit de baza substanțială, creată inițial, a personalității, lipsit de puterea sa creatoare și supus chinului etern, obsesiei păcatului sau testului focului de purificare. ”12.

Cu toate acestea, suferința eternă a chinului, chiar și necreativă, este deja o experiență, prin urmare, experiența este proprietatea unui eu care este conștient de ea. Astfel, potrivit lui Florensky, personalitatea umană este formată din două eu-uri, care pot fi separate unul de celălalt: un sine este condamnat.

1 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

2 Citat tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

la chinul veșnic, iar celălalt la fericirea veșnică. Dar acest lucru este complet imposibil.

Florenski a criticat opiniile filozofice ale lui Homiakov. Evident, această critică este nejustificată. Homiakov credea că biserica ar trebui creată pe baza principiului conciliarității. Prin acest termen el a înțeles unitatea liberă a membrilor bisericii în căutarea lor comună către adevăr și mântuire, realizată prin dragostea pentru Hristos și neprihănirea divină. Homiakov a acordat o importanță deosebită oricărei manifestări de iubire. Într-adevăr, creștinismul, potrivit lui Homiakov, este o religie a iubirii și, prin urmare, a libertății. Cu toate acestea, o astfel de afirmație nu neagă în niciun caz importanța bisericii ca forță unificatoare sau ca principiu al supunerii reverente. Întreaga viață a lui Homiakov mărturisește faptul că a fost un fiu credincios al bisericii. Principiul conciliarității nu duce în niciun caz la anarhia bisericească și nu împiedică excomunicarea celor care resping dogmele ei de bază și, prin urmare, se plasează în afara unității iubirii sale comune.

Dar, desigur, dacă comportamentul nostru în conformitate cu porunca lui Hristos se bazează pe dragostea față de aproapele nostru, atunci excomunicarea ar trebui să fie o simplă declarație că așa și așa nu mai aparține bisericii, fără a aduce asupra lui nici ura, nici ura. persecuţie.

Cartea lui Florensky „Stâlpul și temelia adevărului” este aspru criticată în cartea părintelui Georgy Florovsky „Căile teologiei ruse”1. „Mintea lui”, spune Florovsky, „evită îndoiala prin cunoașterea dogmei Sfintei Treimi. Florensky vorbește despre Sfânta Treime cu mare entuziasm și subliniază semnificația speculativă a acestei dogme ca adevăr rațional. Cu toate acestea, este surprinzător că el ocolește cumva Întruparea și imediat după ce a discutat despre Sfânta Treime trece la doctrina Duhului Sfânt. Pur și simplu nu există capitole hristologice în cartea lui Florensky. El rămâne străin de lumea ortodoxă. Spiritul cărții sale este în esență occidental. Aceasta este o carte a unui occidental care caută visător și estetic mântuirea în Orient. Este foarte caracteristic faptul că în opera sa pare să facă un pas înapoi, retrăgându-se de la creștinism la platonism și religia antichității sau în domeniul ocultismului și magiei. A luat chiar și subiectele pentru lucrările studenților săi din acest domeniu [K. DuPrel (K. Du-Prel), Dionysus, folclorul rus]. Flo însuși

Titlul cărții este dat în traducere din engleză. – Aprox. ed.

Rensky a intenționat să prezinte o traducere a lui Lamblichus cu note pentru gradul de Maestru în Teologie” (495)

Remarcile critice ascuțite conținute în excelenta carte a părintelui Georgy Florovsky conțin doar o anumită cantitate de adevăr. Totuși, în

apărarea părintelui Pavel Florensky, trebuie spus că viciile civilizației moderne - pierderea ideilor despre valoarea absolută a individului, o stare corectă și creativitate spirituală liberă - s-au dezvoltat deoarece intelectualii, iar după ei, mase largi de oameni au renunțat la creștinism și au încetat să mai creadă în Dumnezeu. Principala sarcină a timpului nostru este de a întoarce mai întâi inteligența în stâna Bisericii creștine, iar apoi, cu ajutorul lor, masele și de a reînvia idealurile umanismului creștin. Pentru a atinge acest scop, lucrările filozofice religioase scrise într-un stil nou, mai mult sau mai puțin secular, pot fi de mare ajutor - lucrări care leagă problemele religioase cu știința modernă și studiile metafizice ale sferelor superioare ale existenței care depășesc granițele lumii umane. Lucrările lui Florensky aparțin acestei categorii. De aceea ei merită laude mari, în ciuda tuturor neajunsurilor lor din punct de vedere al stilului și conținutului tradițional al literaturii teologice ortodoxe.

Capitolul XV

PARINTELE SERGY BULGAKOV

În ultimii douăzeci de ani, părintele Serghie Bulgakov a ocupat un loc proeminent printre teologii și filozofii ruși.

Serghei Nikolaevici Bulgakov s-a născut în 1871 în Livny, provincia Oryol, în familia unui preot. După ce a citit o serie de cursuri la Facultatea de Drept a Universității din Moscova, Bulgakov a devenit profesor de economie politică la Institutul Politehnic din Kiev în 1901 și profesor asociat la Universitatea din Moscova în 1906. În 1911 Bulgakov și

1 Citatul este tradus din engleză. – Aprox. ed.

un grup de alți profesori universitari și conferențiari a demisionat în semn de protest față de încălcarea de către guvern a autonomiei universitare.

În tinerețe, Bulgakov a fost marxist. Ulterior, ca și alți economiști și jurnaliști ruși talentați (P. Struve, Tugan-Baranovsky, Berdyaev, S. Frank), el a adoptat o viziune mai avansată asupra lumii. În 1900, în cartea sa „Capitalism și agricultură”, Bulgakov a susținut că legea concentrării producției nu se aplică în domeniul agriculturii, deoarece este caracterizată de tendințe spre descentralizare. Sub influența filozofiei lui Kant, Bulgakov a ajuns la concluzia că principiile de bază ale vieții publice și personale ar trebui dezvoltate pe baza teoriei valorilor absolute ale bunătății, adevărului și frumuseții. În 1904, Bulgakov, rupând în cele din urmă cu marxismul, a scris cartea „De la marxism la idealism”. În 1904, S. N. Bulgakov și N. A. Berdyaev au decis să-și publice propria revistă. Mai întâi au achiziționat Noua Cale, iar mai târziu au fondat revista Questions of Life. În acest moment, Bulgakov a făcut o evoluție ulterioară de la filozofia idealistă la idealul-realismul Bisericii Ortodoxe. Înainte de a începe

să-și creeze propriul sistem filozofic și teologic, Bulgakov a experimentat o perioadă de fascinație pentru filosofia lui V. Solovyov. În 1918, Bulgakov a acceptat preoția. În 1922, guvernul sovietic a acuzat peste o sută de oameni de știință, scriitori și personalități publice că sunt ostili regimului sovietic și i-a expulzat din Rusia. Printre cei expulzați s-au numărat Bulgakov și o serie de alți filozofi - Berdyaev, I. A. Ilyin, Lapshin, Lossky și Frank. Bulgakov s-a stabilit mai întâi la Praga și apoi s-a mutat la Paris. Din 1925, Bulgakov a ocupat catedra de teologie dogmatică la Institutul Teologic Ortodox din Paris, la înființarea căreia a luat parte. Bulgakov a murit la 12 iulie 1944 din cauza unei hemoragii cerebrale.

Principalele lucrări ale lui Bulgakov (pe lângă cele deja menționate): „Două orașe", Moscova, 1911; „Filosofia economiei", 1912; „Lumina non-seară", Moscova, 1917; „Petru și Ioan, primii doi apostoli", Paris, 1926 (UMKA)1; „Rugul aprins" (despre cultul ortodox al Fecioarei Maria), Paris, 1927; (UMKA); „Die Tragodie der Philosophie" („Tragedia filosofiei"), 1927; „Prietenul celor proaspăt căsătoriți" (despre venerabilul ortodox

Aceasta și alte titluri ale următoarelor cărți sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

Sf. Tanya Ioan Botezătorul), Paris, 1928; „Scara lui Jacob" (despre îngeri), Paris, 1929 (UMKA); „Icoana și cultul ei" (UMKA), Paris, 1931; „Ortodoxia", F. Alkan, Paris, 1933; "Mielul Domnului. Dumnezeu-Umanitate", vol. I, Paris, 1933 (UMKA), tradus în franceză sub titlul „Du Verbe incarne", Aubier („Cuvântul întrupat", Aubier, 1944); „Mângâietorul", T. I. Paris, 1936 (tradus în franceză); „Mireasa Mielului", vol. III, Paris, 1945 (UMKA); „Însemnări autobiografice", Paris, 1947 (UMKA); „Filosofia limbajului", 1948 (UMKA). O bibliografie mai detaliată a lucrărilor lui Bulgakov se găsește în broșura lui L. Zander „În amintirea părintelui Sergius Bulgakov" (Paris, 1945)', precum și în cartea lui L. Zander „Dumnezeu și lumea, viziunea despre lume a părintelui Sergius Bulgakov". " (Paris, 1948, UMKA) .

Legătura dintre religie și filozofie a fost formulată de Bulgakov cu o perspectivă înțeleaptă în cartea sa „Die Tragodie der Philosophie" („Tragedia filosofiei"). El respinge formula medievală, conform căreia filosofia este anelila theologiae (roaba teologiei), și afirmă o formulă nouă, mai largă și mai vitală a filosofiei anelila religionis (roaba religiei). Sensul acestei afirmații este următorul: filozofia examinează datele experienței, dar datele tipurilor inferioare de experiență sunt completate și primesc sensul final numai atunci când sunt combinate cu forma lor cea mai înaltă - experiența religioasă, care stă la baza revelatie.

Bulgakov însuși a experimentat personal o întâlnire cu o zeitate. În cartea „Lumina non-seară", el vorbește despre cele mai importante momente „Din istoria unei singure convertiri". Voi da fragmente din cartea lui.

„Eram în al 24-lea an, dar timp de aproape zece ani credința mi-a fost subminată în suflet și, după crize și îndoieli violente, a domnit în ea un gol religios. Sufletul a început să uite de anxietatea religioasă, însăși posibilitatea îndoielii a dispărut, iar dintr-o copilărie strălucitoare au rămas doar vise poetice, o ceață blândă de amintiri, mereu gata să se topească. O, cât de groaznic este acest somn al sufletului, pentru că s-ar putea să nu te mai trezești din el o viață! Concomitent cu creșterea mentală și dezvoltarea științifică, sufletul s-a cufundat incontrolabil și imperceptibil în noroiul lipicios al complezenței, respectului de sine și vulgarității. Un fel de amurg cenușiu domnea în ea, pe măsură ce lumina copilăriei se stingea din ce în ce mai mult. Și apoi deodată

1 Titlul broșurii este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

ceva s-a întâmplat... Chemări misterioase au început să răsune în sufletul ei, iar ea s-a repezit spre ele...

Se întuneca. Am condus de-a lungul stepei sudice, acoperite de parfumul de ierburi cu miere și fân, aurite cu purpuria unui apus fericit. În depărtare, munții caucazieni din apropiere deveneau deja albaștri. A fost prima dată când i-am văzut. Și fixându-mi privirea lacomă asupra munților care se deschideau, bând în lumină și aer, am ascultat revelația naturii. Sufletul s-a obișnuit de mult, cu o durere surdă, tăcută, să vadă în natură doar un deșert mort sub un văl de frumusețe, parcă sub o mască înșelătoare; În afară de propria ei conștiință, ea nu a suportat natura fără Dumnezeu. Și deodată în ceasul acela sufletul s-a agitat, s-a bucurat și a tremurat: ce dacă este... dacă nu pustie, nici minciună, nici mască, nici moarte, ci El, Tatăl cel bun și iubitor, haina Lui, a Lui. iubire... Și dacă... dacă sentimentele mele copilărești, sfinte, când trăiam cu El, mergeau în fața Lui, iubeau și tremurau din neputința mea de a mă apropia de El, dacă durerea și lacrimile mele adolescentine, dulceața rugăciunii, puritate copilărească, ridiculizată, scuipat peste, poluat de mine, dacă toate acestea sunt adevărate, altfel ceea ce este amețitor și gol este orbirea și minciuna? Dar este posibil acest lucru? Nu știam eu de la seminar că nu există Dumnezeu, cum putem să vorbim despre asta? Pot să-mi recunosc aceste gânduri chiar și pentru mine, fără să-mi fie rușine de lașitatea mea, fără să experimentez o frică panicată de „știința științifică” și de Sinedriul ei? O, eram ca într-un viciu, captiv al „științific”, această sperietoare de corbi pusă în scenă pentru turba inteligenței, mulțimea pe jumătate educată, pentru proști! Cât de urăsc te urăsc, diavol al semi-educației, ciuma spirituală a zilelor noastre, care infectează tineri și copii! Și eu însumi am fost infectat atunci și am răspândit aceeași infecție în jurul meu...”

„Și iarăși voi, o, munți ai Caucazului! Am văzut gheața ta scânteind de la mare la mare, zăpada ta înroșindu-se sub zorii dimineții, aceste vârfuri străpungeau cerul și sufletul meu s-a topit de încântare. Și ceea ce a fulgerat doar o clipă, pentru a ieși imediat în acea seară de stepă, acum suna și cânta, împletit într-un coral solemn, minunat. Prima zi a universului ardea înaintea mea. Totul era clar, totul s-a împăcat, plin de bucurie răsunătoare. Inima mea era gata să izbucnească de fericire. Nu există viață și moarte, există una veșnică, nemișcată

astăzi. Acum dă-i drumul, a sunat în suflet și în natură. Și un sentiment neașteptat s-a extins și a devenit mai puternic în sufletul meu: biruința asupra morții! Am vrut să mor în clipa aceea, sufletul a cerut moartea într-o dulce slăbiciune, pentru a intra cu bucurie, entuziasm în ceea ce făcea, strălucea și strălucea de frumusețe.

primordial. Dar nu erau cuvinte, nu era Nume, nu era „Hristos a înviat”, cântat lumii și înălțimilor munților... Și acest moment de întâlnire nu a murit în suflet, această apocalipsă, sărbătoarea nunții, prima întâlnire cu Sophia... Dar apoi, Ce mi-au povestit munții în strălucirea solemnă, am învățat curând din nou în privirea timidă și liniștită de fată, pe alte țărmuri, sub alți munți. Aceeași lumină strălucea în ochii încrezători, înspăimântați și blânzi, pe jumătate de copil, plini de altarul suferinței. Revelația iubirii mi-a vorbit despre o altă lume pe care o pierdusem...”

„Un nou val de răpire pentru pace a sosit. Alături de „fericirea personală”, prima întâlnire cu „Occidentul” și prima admirație pentru acesta: „cultură”, confort, social-democrație... Și deodată o întâlnire neașteptată, minunată: Maica Domnului din Sixtina la Dresda, Tu Însuți. mi-a atins inima și a tremurat de chemarea Ta.

În trecere, ne grăbim într-o dimineață cețoasă de toamnă, ca și turiștii, să vizităm Zwinger cu faimoasa sa galerie. Cunoștințele mele de artă erau complet neglijabile și este puțin probabil să fi știut foarte bine ce mă aștepta în galerie. Și acolo ochii Reginei Cerului, venind în nori cu Pruncul Veșnic, s-au uitat în sufletul meu. Aveau o putere incomensurabilă de puritate și feminitate perspicace - cunoașterea suferinței și pregătirea pentru suferința liberă, iar același sacrificiu profetic a fost văzut în ochii copilăresc înțelepți ai Copilului. Ei știu ce Îi așteaptă, la ce Ei sunt sortiți, și vin să Se dăruiască în mod liber, să facă voia Expeditorului: Ea „a acceptat arma în inimă”, El Golgota... Nu mi-am adus aminte de mine însumi. , mi se învârtea capul, din ochii mei curgeau ochi veseli și veseli, împreună erau lacrimi amare, iar odată cu ele gheața din inimă s-a topit și s-a rezolvat un fel de nod vital. Nu a fost o emoție estetică, nu, a fost o întâlnire, o nouă cunoaștere, un miracol... Eu (atunci marxist!) am numit involuntar această rugăciune de contemplare...”

„M-am întors în țara mea natală din străinătate după ce mi-am pierdut terenul și deja cu o credință zdrobită în idealurile mele. „Voința de a crede” s-a maturizat în sufletul meu, hotărârea de a face în sfârșit un salt, nebun pentru înțelepciunea lumii, pe cealaltă parte, „de la marxism” și toate ismele care l-au urmat la... Ortodoxie. Cu toate acestea, anii au trecut, iar eu tot am lânceit după gard și nu. Am găsit puterea să fac un pas decisiv - să încep sacramentul pocăinței și al comuniunii, după care sufletul meu tânjea din ce în ce mai mult. Îmi amintesc cum într-o zi, în Joia Mare, intrând în biserică, eu (atunci „deputat”) am văzut oameni împărtășindu-se la sunetele încântătoare ale „Cinei Tale de Taină...”. M-am repezit din biserică în lacrimi și am mers plângând pe o stradă din Moscova, epuizat.

din neputința și nevrednicia ta. Și asta a continuat până când o mână puternică m-a scos afară...

Toamnă. Retras, pierdut în pădurea deșertului. Zi însorită și natură nordică nativă. Rușinea neputinței încă stăpânește sufletul. Și am venit aici, profitând de ocazie, în speranța secretă de a-L întâlni pe Dumnezeu. Dar iată că hotărârea m-a părăsit în cele din urmă... Am stat la Vecernie, fără emoție și rece, iar după aceasta, când au început rugăciunile „pentru cei care se pregătesc de spovedanie”, aproape că am ieșit din biserică, „a ieșit plângând amar. ” Îndurerat, a mers, nevăzând nimic în jurul lui, spre hotel și și-a revenit în fire... în chilia bătrânului. Ce m-a condus acolo: am mers într-o cu totul altă direcție din cauza distragerii mele obișnuite, acum intensificată din cauza depresiei, dar în realitate - atunci știam asta sigur - mi s-a întâmplat o minune... Părintele, văzând apropiindu-se de fiul risipitor, s-a grăbit din nou la el spre. De la bătrân am auzit că toate păcatele omenești sunt ca o picătură în fața oceanului milei lui Dumnezeu. L-am lăsat iertat și împăcat, cu teamă și lacrimi, simțindu-mă purtat pe aripi în interiorul gardului bisericii. La uşă m-am întâlnit cu un tovarăş surprins şi încântat, care tocmai mă văzuse părăsind încurcat templul. A devenit un martor involuntar la ceea ce mi s-a întâmplat. „Domnul a trecut”, a spus el mai târziu, emoționant...

Și apoi seara, și iarăși apusul, dar nu cel sudic, ci cel nordic. În aerul transparent, cupolele bisericii ies puternic în evidență, iar florile mănăstirii de toamnă apar albe în rânduri lungi. Culmi de păduri se întind în depărtare albastră. Dintr-o dată, în mijlocul acestei tăceri, de undeva de sus, parcă din cer, a sunat un clopot de biserică, apoi totul a tăcut, iar doar câteva mai târziu a sunat uniform și continuu. Au chemat la priveghere toată noaptea. Parcă pentru prima dată, ca un nou-născut, am ascultat Evanghelia, simțind tremurând că mă cheamă la biserica credincioșilor. Și în această seară a zilei binecuvântate, și cu atât mai mult în următoarea, în timpul liturghiei, am privit totul cu alți ochi, căci știam că sunt chemat și chiar participam la toate acestea: atât pentru mine, cât și pentru mine. pentru mine, Domnul s-a atârnat pe pom și a vărsat Preacuratul Său Sânge, iar pentru mine aici, de mâinile preotului, se pregătește masa preasfântă și mă privește această citire a Evangheliei, care vorbește despre cină. în casa lui Simon leprosul și despre iertarea preaiubitei curve, și mi s-a dat să gust din Sfântul Trup și Sângele Domnului meu”.

8 N. Lossky

„Baza religiei, deci, este experiența personală a Divinului și aceasta este singura sursă a autonomiei sale. Oricât de mândră ar fi înțelepciunea acestei epoci, neputincioasă să înțeleagă religia din lipsa experienței necesare, din cauza mediocrității și morții ei religioase, adică cei care l-au văzut cândva pe Dumnezeu în inimile lor au cunoștințe cu totul sigure despre religie. , cunoaște-i esența.”1

În timp ce Bulgakov a ținut prelegeri despre economie politică, trecerea sa de la marxism la idealism și apoi la ortodoxie a avut loc treptat. Până în 1911, el a scris mai multe eseuri despre esența procesului istoric, deficiențele socialismului ateu „științific”, caracterul intelectualității ruse, creștinismul timpuriu și victoria sa asupra păgânismului. În 1911-1916. Bulgakov și-a scris principala sa lucrare religioasă și filozofică, „Lumina care nu se întâmplă niciodată”. Dar, în primul rând, să spunem câteva cuvinte despre eseurile timpurii, adunate în două volume: primul volum se intitulează „De la marxism la idealism” (Sankt Petersburg, 1904), iar al doilea este „Două orașe” (Moscova, 1911). În cel de-al doilea volum al eseurilor sale, Bulgakov vorbește în felul următor despre concluziile la care a ajuns: „Începând ca un activist social pur, dar supunând cercetării baza idealurilor societății, am aflat că această bază se află în religie. „Există bine, există adevăr? Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă: există un Dumnezeu?1 2

„Există două căi principale de autodeterminare religioasă”, spune Bulgakov, „la care duc diferitele lor ramificații: teismul, care își găsește desăvârșirea în creștinism și panteismul, care îl găsește în religia omului-teism și anticreștinism. ” („Două orașe”, p. IX). „Istoria în acest sens este acțiunea liberă” a spiritului uman și lupta dintre două orașe - Împărăția lui Hristos - Împărăția nu a acestei lumi și împărăția pământească - Împărăția lui Antihrist. „În sufletul rus, cu pasiunea sa religioasă, combinată în același timp cu lipsa de autoeducație culturală, ciocnirea a două principii are loc cu o forță și devastare deosebită și dă naștere, pe de o parte, întunericului fanatic „Sutele de negre” , confundându-se cu creștinismul, iar pe de altă parte -

1 S. Bulgakov, Lumină non-seară, 1917, p. 7-11, 12-14; vezi, de asemenea, Scara lui Jacob, pp. 21, 31 et al.

2 Serghei Bulgakov, Două orașe (studii despre natura idealurilor sociale), M., 1911, vol. I, de la autor, p. VII.

rona la fel de fanatică om-evlavie...” (p. XVIII).

În timpul nostru, cea mai frapantă manifestare a om-teismului este socialismul lui Marx. S-a eliberat de marxism, Bulgakov a analizat fundamentele religioase și filozofice ale acestei învățături, moștenite de Marx din Feuerbach. În articolul „Religia omului-Dumnezeu în L. Feuerbach”, el a dezvăluit și criticat ideea de bază a lui Feuerbach, exprimată în formula „homo homini Deus est”, adică „rasa umană este Dumnezeu pentru individ” (17) . Această analiză este dezvoltată în continuare de Bulgakov în articolul „Karl Marx ca tip religios”. Vorbind despre caracterul personal al lui Marx, Bulgakov îl caracterizează ca fiind un iubitor de putere și un om în sufletul căruia era mai multă ură decât iubire. La fel ca Annenkov, el îl numește pe Marx un „dictator democrat”, remarcând „atitudinea sa cavaler față de individualitatea umană”. „Pentru ochii lui Marx,

oamenii se formează în grupuri sociologice, iar aceste grupuri formează în mod decor și natural figuri geometrice regulate, de parcă în afară de această mișcare măsurată a elementelor sociologice nu se întâmplă nimic în istorie, iar aceasta este abolirea problemei și preocupării pentru individ. , abstracția excesivă este principala caracteristică a marxismului” (75). Marx „nu este preocupat de soarta individualității; el este în întregime absorbit de ceea ce este comun tuturor indivizilor și, prin urmare, nu este individual în ei” (76). Marx spune că într-o societate socialistă omul „va deveni o ființă de specie (Gattungswesen) și numai atunci se va realiza emanciparea umană de religie” (93). Atitudinea lui Marx față de religie, în special de creștinism, a fost caustic ostilă. Bulgakov explică această atitudine față de religie prin faptul că „Creștinismul trezește personalitatea, face o persoană să simtă spiritul nemuritor în sine, individualizează o persoană, arătându-i calea și scopul creșterii interne; socialismul o depersonalizează, întrucât se îndreaptă nu spre sufletul individului, ci spre pielea sa socială, reducând conținutul existent al „personalității în întregime la reflexe sociale” (II, 30). Ateismul militant este unul dintre mijloacele de a aboli individualitatea și de a transforma societatea umană „într-un furnicar sau un stup” (I, 94). O încercare de a înlocui o zeitate cu un om și de a înălța acest om ca om-zeu poate duce cu ușurință la transformarea lui într-un om-fiară (173).

În 1873, Marx s-a declarat student al lui Hegel. Cu toate acestea, Bulgakov demonstrează că „nu există continuitate între idealismul clasic german și marxism”   227

există” (80). Hegelianismul lui Marx „nu merge mai departe decât o imitație verbală a stilului specific hegelian...” (81). Potrivit lui Bulgakov, faptul că Marx se considera un student al lui Hegel a fost doar un capriciu din partea lui, sau poate un flirt. În articolele sale „Creștinismul timpuriu și socialismul modern” (1909) și „Apocalipsa și socialismul” (1910), el face o analogie între socialismul lui Marx și utopia chiliastică evreiască (chiliasmul - epoca de aur, regatul de o mie de ani al sfinților pe Pământ). Confuzia planurilor eshatologice și chiliastice, spune Bulgakov, conferă apocalipticismului „un caracter specific, datorită căruia a jucat un rol atât de fatal în istoria poporului evreu, tocind în el sensul realității, realismului istoric, orbindu-l cu utopii, dezvoltând în ele aventurismul religios, dorința de a stoarce un miracol” (II, 79). Credința în progres are un caracter chiliastic și „pentru mulți joacă rolul unei religii imanente” (mai ales în timpul nostru) (76). Ce este socialismul lui Marx?

Bulgakov spune că „socialismul este o traducere raționalistă a chiliasmului evreiesc tradusă din limbajul cosmologiei și teologiei în limbajul economiei politice și, prin urmare, toate dramatis personae1 au primit o interpretare economică. Poporul ales, purtător al ideii mesianice, sau, ca mai târziu în sectarismul creștin, poporul „sfinților”, a fost înlocuit cu un „proletariat” cu un suflet proletar deosebit și o misiune revoluționară deosebită, iar această alegere nu mai este. determinată de autodeterminarea internă ca condiție necesară alegerii mesianice, dar de un fapt extern aparținând proletariatului, poziție în procesul de producție, semn de clasă. Rolul lui Satan și Belial, firește, a căzut în ponderea clasei capitaliste, ridicate la rangul de reprezentanți ai răului metafizic, sau mai bine zis, care și-

au luat locul în conștiința socialistă pentru înclinația lor profesională spre acumulare. Chinurile mesianice și tristețile finale corespund aici inevitabilului și, conform „teoriei sărăcirii", sărăcirii progresive a maselor de oameni, însoțită de creșterea antagonismelor de clasă..." Rolul lui deux ex machina1 2. , facilitarea tranziției la chiliasm, în socialism, este din nou în concordanță cu timpul spiritului și cu imaginea sa științifică preferată

1 dramatis personae - personajele din dramă. Notă ed.

2 deux ex machina - „zeul din mașină", o soluție artificială a conflictului cauzat de intervenția din exterior.- Aprox. ed.

mitologie, joacă „legile" dezvoltării societății sau creșterii forțelor productive, care pregătesc mai întâi această tranziție, iar apoi, cu o anumită maturitate a procesului, datorită „dialecticii sale interne și inevitabile", forțează trecerea la socialism, porunca de a face un „salt1 din tărâmul necesității în regatul libertății" (116-118). Curentul emoțional din socialism și escatologia lui (salt în „tărâmul libertății") arată că „socialismul are nu numai apocalipticismul său, ci și misticismul său, pe care toți cei care l-au experimentat îl cunosc" (39). Entuziasmul religios al marxismului în combinație cu materialismul „este așadar o contradicție întruchipată... transformarea personalității într-un reflex impersonal al relațiilor economice, dar odată cu îndumnezeirea ei, transformarea într-un om-zeu" (41). „Și în socialism, ca în întreaga linie a culturii noastre, există o luptă între Hristos și Antihrist" (I, 104).

Potrivit lui Bulgakov, succesul socialismului din timpul nostru „este, în primul rând, o pedeapsă pentru păcatele creștinismului istoric și un formidabil îndemn la îndreptare" (II, 46). Creștinii au făcut foarte puțin pentru a reforma sistemul economic în spiritul dreptății sociale. Socialismul practic, scria Bulgakov în 1909, este „doar un mijloc de implementare a cerințelor eticii creștine" (35, 45). Cu toate acestea, Bulgakov credea că socialismul nu poate aduce o satisfacție completă umanității, „... în istorie, „progresul" este posibil", spune Bulgakov, „creșterea civilizației, bunăstarea materială și, totuși, rezultatul intern al istoriei. încă nu este armonie, ci tragedie, despărțirea finală a binelui spiritual și a răului și în ea agravarea finală a tragediei mondiale" (106). O persoană care luptă spre binele absolut poate găsi satisfacție deplină numai în împărăția lui Dumnezeu și, prin urmare, nu în procesul istoric, ci în metaistorie (103).

Trecută prin revoluția din 1905, poporul și-a dat seama de aspectul satanic al mișcării revoluționare și s-a gândit la rolul pe care l-a jucat inteligența în ea. Bulgakov a scris o serie de articole despre caracterul, greșelile și meritele inteligenței ruse. Aceste articole au fost incluse în al doilea volum al „Două orașe" sub titlul general „Religia lui Dumnezeu uman în rândul inteligenței ruse". Cel mai important articol, „Eroism și asceză", a fost publicat pentru prima dată în colecția „Vekhi". În acest articol, Bulgakov spune că „nici un singur

1 La F. Engels, în locul cuvântului „salt”, este dat cuvântul „salt”; vezi F. Engels. Anti-Dühring, Gospoditizdat, 1953, p. 267.—Aprox. ed.

Într-o țară din Europa, inteligența nu cunoaște o asemenea indiferență în masă față de religie ca a noastră. Intelectualii ruși cred în știință în loc de Dumnezeu și se străduiesc, așa cum a remarcat Dostoievski, „să se stabilească fără Dumnezeu pentru totdeauna și în cele din urmă”. În calitate de deputat al Dumei de Stat, Bulgakov a observat activitățile politicienilor și „a văzut clar cum, în esență, departe de politică în sensul propriu, adică de munca prozaică de zi cu zi - repararea și lubrifierea mecanismului de stat - acești oameni stau. . Aceasta nu este psihologia politicienilor, nu realiștii calculatori și gradualiștii, nu, aceasta este exaltarea nerăbdătoare a oamenilor care așteaptă implementarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, Noul Ierusalim - și, mai mult, aproape mâine. Se amintește involuntar de anabaptiști și mulți alți sectari comuniști din Evul Mediu, apocaliptici și chiliști, care așteptau iminentul început al Împărăției de o mie de ani a lui Hristos și îi deschideau calea cu sabia, răscoala populară, experimentele comuniste, și războaiele țărănești; Îmi amintesc de Ioan din Leiden cu alaiul său de profeți în Munster. Desigur, această asemănare se referă doar la psihologie, nu la idei. În sfera ideologică, fie că este bine sau rău, fericire sau nenorocire pentru noi, Rusia reflectă ideile și dispozițiile secolului mai hotărât și mai direct decât chiar Occidentul și reflectă în sine acea dramă spirituală mondială a luptei împotriva lui Dumnezeu și a apostaziei. , care constituie nervul istoriei noi” (135 - 136).

Condițiile istorice externe s-au dezvoltat în inteligența rusă „trăsături ale religiozității, uneori chiar apropiindu-se de creștin”. Persecuția guvernamentală a creat în ea „un sentiment de martiriu și mărturisire” și izolarea forțată de viață a dezvoltat „un sentiment de vis, uneori frumos, utopism și, în general, un simț insuficient al realității” (180). Bulgakov subliniază aversiunea inteligenței față de „filistinismul spiritual” și astfel de tradiții spirituale moștenite de la Biserică ca „un anume puritanism, morală riguroasă, un fel de asceză și, în general, viața personală strictă”. După cum se știe, astfel de „lideri ai intelectualității ruse precum Dobrolyubov și Chernyshevsky” s-au distins prin toate aceste calități. „Inteligentsia rusă, mai ales în generațiile anterioare, se caracterizează și printr-un sentiment de vinovăție în fața oamenilor” (182). Visul unui intelectual rus este „de a fi salvatorul umanității, sau cel puțin al poporului rus. Ceea ce este necesar pentru el (desigur, în vise) nu este un minim garantat, ci un maxim eroic. Maximalismul este o integrală

o trăsătură a eroismului intelectual...” El „are semne de obsesie ideologică, autohipnoză, îngăduie gândirea și dezvoltă fanatism, surd la vocea vieții”. „Acest lucru oferă și un răspuns la întrebarea istorică de ce cele mai extreme tendințe au triumfat în revoluție...” (191 - 192).

Odată cu dezvoltarea sa ulterioară, umanismul ateist începe să degenereze și duce la auto-îndumnezeire: „așezarea de sine în locul lui

Dumnezeu, în locul Providenței se realizează și aceasta nu este doar în scopuri și planuri, ci și în căile și mijloacele implementare. Îmi dau seama de ideea mea și de dragul ei mă eliberez de legăturile moralității obișnuite, îmi permit dreptul nu numai la proprietate, ci și la viața și moartea altora, dacă acest lucru este necesar pentru scopul meu.” Următoarea etapă de auto-îndumnezeire – „tot ce este eroic este permis” – este înlocuită în mod imperceptibil de pur și simplu lipsă de principii în tot ceea ce privește viața personală” (198).

Din evidențierea perversiunilor extreme ale religiei omului-zeiță, Bulgakov trece la următoarea evaluare a rolului intelectualității ruse: „Pe lângă principiul Antihrist, cele mai înalte potențiale religioase se simt în această intelectualitate... Această căutare intensă. pentru Cetatea lui Dumnezeu, dorința de a împlini voia lui Dumnezeu pe pământ, ca și în ceruri, diferă profund de atracția culturii mic-burgheze către bunăstarea pământească durabilă. Maximalismul intelectual urât cu nepotrivirea sa practică este o consecință a perversiunii religioase, dar poate fi învins prin recuperarea religioasă.” În înfățișarea suferintă a intelectualității ruse, „trăsături de frumusețe spirituală strălucesc, ceea ce o face să pară o floare foarte specială, dragă și delicată, hrănită de istoria noastră aspră” (221).

Această părere a lui Bulgakov va fi respinsă decisiv de acei ruși al căror spirit a fost atât de zdruncinat de revoluția bolșevică. Acești oameni au început să urască inteligența rusă și tind să-i vadă doar deficiențele. Nedreptatea acestor opinii este evidentă pentru toți cei care știu că mulțumită intelectualității a fost cultura rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. a atins un nivel excepţional de înalt de dezvoltare.

Toată lumea știe despre măreția literaturii, muzicii și artei teatrale ruse. Nu mă voi opri asupra acestui lucru și voi menționa doar aspecte ale culturii ruse necunoscute lumii occidentale. Autoguvernarea urbană și rurală în Rusia s-a dezvoltat rapid și într-un mod unic, iar destinele rusești

După reformele lui Alexandru al II-lea, aceste organisme au devenit mai bune decât cele vest-europene și americane.

Generațiile următoare își amintesc cu recunoștință munca pricepută și abnegată a medicilor ruși. Inteligentsia rusă a adus cunoștințe și iluminare oamenilor. În Rusia existau multe școli private care practicau metode avansate de predare. Universitățile rusești, în special Moscova și Sankt Petersburg, s-au situat la nivelul celor mai bune universități vest-europene. Toți cei care știu și își amintesc acest lucru vor fi de acord că inteligența rusă a fost de fapt o „floare dragă și delicată”.

Crezând în semnificația providențială a fiecărui proces istoric, Bulgakov a încercat să înțeleagă esența culturii europene care trecea prin perioada om-teismului. El crede că mintea umană trebuie să îmbrățișeze în mod liber și conștient religia creștină. „Numai triumful

liber al principiului divin în creativitatea umană liberă poate fi recunoscut drept rodul matur al istoriei, așa cum rezultă din natura divino-umană a procesului istoric” (I, 176).

În articolele sale despre creștinism, scrise în această perioadă, Bulgakov vorbește mult despre relația creștinismului cu problemele sociale, precum și despre semnificația sa istorică pentru dezvoltarea culturii și economiei mondiale. Bulgakov susține că și astăzi biserica ar trebui să aibă un rol creativ în toate domeniile vieții culturale. El aseamănă oamenii bisericii din „epoca noastră extra-bisericească și chiar anti-bisericească umanistă” cu fratele fiului risipitor din celebra pildă, „care a fost cu tatăl său tot timpul și și-a întâlnit întoarcerea cu o ostilitate atât de geloasă. ...”. „În ciuda fidelității și severității slujirii lor, ei au adoptat în același timp o atitudine arogantă de neprietenoasă și fariseic de moarte față de fratele lor mai mic, care, deși „a păcătuit înaintea cerului și înaintea Tatălui” în timpul rătăcirii sale, a păstrat o atitudine deschisă, vie. suflet." „Ideea exprimată”, continuă Bulgakov, „va jigni probabil mulți oameni ai bisericii din vechea școală. Biserica este concepută de ei ca plinătatea perfectă a darurilor pline de har, care trebuie doar păstrate conform tradiției și, prin urmare, vorbesc despre noua creativitate, dar în opinia lor, va fi nepotrivită. Contrastăm această viziune asupra Bisericii, potrivit căreia i se atribuie numai funcții protectoare și conservatorismul tradiției, cu idealul unei biserici care creează, se dezvoltă, se dezvoltă” (II, 306 și colab.). Bulgakov credea că până și dogmele bisericii

nu pot fi neschimbabile și formularea lor va continua până la sfârșitul istoriei (I, 271). Capul bisericii – Dumnezeu-omul Hristos – nu este un subiect al procesului istoric de dezvoltare. Cu toate acestea, umanitatea pământească - parte a bisericii - este introdusă în „sfera Împărăției lui Dumnezeu” doar în procesul de dezvoltare treptată (P, 309). În acest proces de îmbunătățire, trebuie creată o „cultură bisericească cu adevărat creștină”, care să acopere toate aspectele vieții - știință, filozofie, artă, organizare socială. „Dacă această comunitate creștină, bisericească ar fi în cele din urmă creată, atunci socialismul și-ar pierde caracterul mortal, pe care îl are acum, limitat la o bază de clasă îngustă; el va deveni întruchiparea vie a iubirii evanghelice universale și ar înceta să mai fie unit cu devastarea spirituală pe care, prin îngustimea predicării sale, o aduce acum în inimile adepților săi” (312)

Bulgakov a fost un scriitor talentat. Acest lucru este dovedit de articolul său „Biserică și cultură”, în care și-a exprimat în mod viu și figurat ideile despre cultura creștină.

Lucrarea principală a lui Bulgakov, „The Never-Evening Light”, scrisă chiar înainte de a accepta preoția, începe cu discuții generale despre „natura conștiinței religioase ”. Potrivit autorului, principala caracteristică a acestei conștiințe este credința. „Credința are două laturi: aspirația subiectivă... o întrebare umană și revelația obiectivă, un sentiment al lumii divine, răspunsul lui Dumnezeu” (29).

„Adevărul religios este universal, adică catolic, în concordanță cu întregul, și nu cu particularitățile; conform aspirației ei interioare în adevăr, fiecare se găsește ca unul, sau unul în toți: „Să ne iubim unii pe alții, ca să fim de un gând”. Proclamarea conciliară a adevărurilor de credință decurge din unitate în adevărul întreg și cumpărător: aici nu majoritatea voturilor decide (chiar dacă în exterior este folosită ca mijloc de descoperire a opiniilor), ci o anumită unitate vitală. în adevăr, inspirație de el, comuniune cu el” (55). Înlocuirea individualismului religios cu catolicitatea este o consecință a imaturității spirituale sau a declinului dureros. „Cel mai greu este să crezi adevărul, că este adevărul, adică necesită auto-admirare și sacrificiu de sine; este mult mai ușor să percep acest adevăr ca fiind părerea mea, pe care o cred că este adevărul...” (55). Adevărul religios, dezvăluit într-o experiență mistică, este inefabilitatea, care, totuși, „nu este sinonim pentru lipsă de cuvânt, ilogicitate, antilogicitate, ci mai degrabă, dimpotrivă, este rostire continuă,

dând naștere simbolurilor verbale pentru întruchiparea lui” (72). Bulgakov subliniază importanța enormă a „tradiției bisericești, a Bisericii istorice, care moderează întotdeauna pretențiile autoproclamate în numele „Bisericii mistice”, adică adesea în numele propriului misticism personal (sau, așa cum se întâmplă și mai mult). de multe ori și mai ales în vremea noastră, numai ideologie mistică, acceptată din cauza lipsei experienței mistice ca misticism autentic). Aici, la fel ca în multe cazuri în viața religioasă, întâlnim o antinomie: istoricismul gol, autoritarismul extern în religie este osificarea bisericească, în timp ce misticismul de sine stătător este descompunerea ei; nu este nevoie nici una, nici alta, dar în același timp sunt necesare ambele: atât autoritatea bisericească, cât și misticismul personal” (64). „Natura curajoasă și severă a dogmei” poruncește cuiva să predice religia, și nu doar „să rămâi amorțit în dulcea langoarea a experienței mistice” (73). Cu toate acestea, formulele dogmatice sunt concepte care nu exprimă niciodată „plinătatea experienței religioase” (70), și deci în viață Pentru Biserică, dogmele noi trebuie să fie întotdeauna în concordanță cu cele vechi în așa fel încât să le completeze. Criticând învățăturile lui Kant, Fichte, Tolstoi și alții, care au redus esența religiei la moralitate, Bulgakov numește conștiința lumina care emană de la Dumnezeu pentru a distinge binele de rău. Această idee este exprimată cu o putere uimitoare de către Bulgakov într-o rugăciune, sau descrierea unei experiențe mistice, începând cu cuvintele: „Mă vezi mereu” (46).

Ca și Florensky, Bulgakov a fost un adept al doctrinei naturii antinomiene a conștiinței religioase și a folosit pe scară largă această doctrină în lucrările sale. În prima secțiune a cărții sale „The Never-Evening Light”, intitulată „Divine Nothing”, Bulgakov explorează antinomia de bază a transcendenței lui Dumnezeu și a imanenței în lume. Pe de o parte, absolutul este un nimic divin care trece dincolo de lume (de unde teologia „negativă” sau apotetică), pe de altă parte, el (absolutul) „se pune pe sine ca Dumnezeu și, prin urmare, ia în sine distincția. între Dumnezeu și lume, iar în ea - o

persoană. „Absolutul” devine Dumnezeu pentru o persoană...” „Dumnezeu se naște cu lumea și în lume, incipit riligio1. De aici începe posibilitatea definirii lui Dumnezeu ca imanent-transcendent, ieșind din transcendența sa și monismul său absolut în imanenta si un fel de dualism. Începe aici

' incipit riligio - așa începe religia. - Aprox. ed.

posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și a comunicării cu Dumnezeu; Se deschide zona „teologiei pozitive” [teologie catafatică.—N. L J; apare nevoia de dogmă și mit”.

„Filosofia religioasă”, spune Bulgakov, „nu cunoaște o problemă mai centrală decât semnificația Nimicului Divin” (146). Așadar, el analizează cu atenție diverse idei despre neantul divin, începând cu Platon și Plotin, învățăturile părinților Bisericii de Răsărit și ale filozofilor occidentali Eriugena, Nicolae de Cusa, Giordano Bruno, Meister Eckeghart, Jacob Boehme etc. Chiar și în lucrări ale lui Toma d'Aquino, el a găsit pagini scrise în spiritul „teologiei negative”.

Bulgakov subliniază diferența profundă dintre doctrina neantului divin în sensul grecesc a privatium și în sensul μη. Primul semnifică imposibilitatea determinării esenței principiului, iar al doilea indică o stare de potențialitate care nu a fost încă descoperită. Prima doctrină conduce la o filozofie religioasă antinomiană ostilă panteismului; al doilea - la filosofia dialectică a evoluției și, în consecință, la panteism. În primul caz, „...Dumnezeu ca Absolut este complet liber de lume”, în al doilea, el este inevitabil conectat cu aceasta. Conform primei învățături, „simplea conștiință de sine imanentă prin autopurificare și autoaprofundare (Abgeschiedenheit lui Eckgart) este complet incapabilă, ca să spunem așa, să devină absolută, să-și depășească relativitatea, să se regăsească în Dumnezeu, așa cum au fost, auto-înec în Oceanul Divin și eliberare de toate maya. Lumea și omul sunt adorați nu de puterea divinității lor create, ci de puterea „harului” revărsată în sânul lumii: o persoană poate fi Dumnezeu, dar nu prin natura sa creată, ci numai prin „dumnezeu prin har” (după binecunoscuta definiție a Părinților Bisericii).” (150). „... adevărata religie se poate baza pe coborârea Divinului în lume, pe intrarea liberă în ea, pe apropierea omului, adică pe revelație, sau, cu alte cuvinte, este neapărat o chestiune de har, de supranatural. sau acțiune supra-lumească a Divinului în om.” (151). Este imposibil să-L cunoaștem pe Dumnezeu ca persoană „fără o întâlnire reală cu Divinitatea pre-mondană, fără revelarea Lui însuși” în experiența religioasă. Dogma creștină a trinității zeității nu poate fi cunoscută decât prin revelație (151).

„Putem distinge trei căi ale conștiinței religioase: cunoașterea lui Dumnezeu mai geometrico, sau analitica, mai naturală sau

mistico, și mai mult histórico, sau empirico - gândire abstractă, autoaprofundare mistică și revelație religioasă, iar primele două căi își primesc sensul propriu numai în legătură cu a treia, dar devin false deoarece „se stabilesc doar în izolarea lor” (151) . Aceasta este sursa unor astfel de învățături false precum panteismul emanativ al lui Plotin, Origen, Boehme, Eckgart, acosmismul și anticosmismul filozofiei indiene și religia hinduismului sau, în Europa, filosofia lui Schopenhauer, panteismul dinamic al lui Hartmann și Drews, panteismul logic al lui Hegel etc.

Bulgakov vorbește despre singura cale - recunoașterea faptului că trecerea de la absolut la relativ a fost realizată prin crearea lumii din nimic. Actul de creație este „transformarea lui ονκ ον în μηον. Cuvântul ονκ ον aici înseamnă neființă în sensul de incomplet sau absență a ființei, iar μηον este ființa, încă complet nedefinită.”1 „Această transformare a ukon în meon este crearea materiei generale a creației, această Mare Mamă a întregii lumi naturale.” „Dumnezeu pune ființa ca creație, dar în neființă, cu alte cuvinte, prin același act prin care El pune ființa, El pune și neființa ca graniță, mediu și umbră” (184). Acest lucru, însă, nu înseamnă că lumea este o ființă complet nouă, existentă „în afară de Dumnezeu, în afara Lui, lângă El.” Aici Bulgakov, ca și în alte cazuri, încearcă să unească contrariile. Lumea, spune el, „este pătrunsă în întregime cu energii divine, care formează baza existenței sale” (148). „...creația este o emanație plus ceva nou creat de creația lăsată să existe!” (178). „Lângă Absolutul supraexistent apare ființa în care Absolutul se revelează ca Creator, se dezvăluie în el, se realizează în el, se alătură ființei și în acest sens lumea este Dumnezeu care se devine. Dumnezeu există numai în lume și pentru lume; într-un sens necondiționat nu se poate vorbi despre existența Sa. Prin crearea lumii, Dumnezeu Se cufundă astfel în creație, El Se face, parcă, o creație” (193). Astfel, lumea este atât o teofanie, cât și o teogonie. Bulgakov merge și mai departe, vorbind despre crearea relativului de către absolut ca autodiviziune a absolutului. În dezvoltarea acestui concept, Bulgakov, ca și V. Solovyov, pornește de la afirmația că absolutul trebuie să fie o unitate totală. El credea că „există și nu poate fi nimic care se află în afara lui Dumnezeu și existența lui îl limitează”.

1 Citatul este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

odihnindu-se” (148). Bulgakov credea că, prin învățătura sa, ar putea rezolva antinomia cosmologică, această „variantă” între două erori - monismul panteist și dualismul maniheist (194).

Când luăm în considerare învățătura lui Bulgakov despre Sf. Sophia (primată expusă de el în cartea „Lumina niciodată de seară”), apoi natura antinomiană a principiilor divine și pământești ni se pare și mai complexă. Sfânta Sofia ocupă un loc între Dumnezeu și lume, creator și făptură; nefiind nici una, nici alta. Sophia este „Ideea” divină, obiectul iubirii lui Dumnezeu, iubirea iubirii. „Sophia nu este doar iubită, ci iubește și cu iubire reciprocă, iar faptul că în această

iubire reciprocă ea primește totul este Totul (212) ens realis-simum, tot-unitatea. Dragostea Sophiei este profund diferită de iubirea ipostazelor divine. Sophia „doar primește, neavând nimic de dăruit, conține doar ceea ce a primit. Dându-se Iubirii Divine, ea concepe totul în ea însăși. În acest sens, ea este feminină”, receptivă, este „Eternul Feminin” și poate fi numită o divinitate (nu în sensul păgân al acestui termen). Pe măsură ce își primește esența de la Tatăl, ea este o creație și fiică a lui Dumnezeu; ca una care cunoaște Logosul Divin și este cunoscută de El, ea este mireasa Fiului (Cântarea Cântărilor) și soția Mielului (Noul Testament, Apocalipsa), ca cea care primește revărsarea darurilor Sfântului Duh, ea este Biserica și în același timp devine Maica Fiului, întruchipată prin afluxul Duhului Sfânt din Maria, Inima Bisericii, și este sufletul ideal al creației – frumusețea. Și toate acestea împreună: Fiică și Mireasă, Soție și Mamă, Treimea Binelui, Adevărului, Frumuseții, Sfânta Treime în lume, este dumnezeiasca Sofia” (213-214).

Ca ceva mai înalt decât creația, Sophia este a patra ipostază. Totuși, ea nu participă la viața intra-divine și, prin urmare, nu transformă trinitarismul în ipostas cvadruplu (212). În raport cu pluralitatea lumii, Sophia este unitatea organică a ideilor tuturor creaturilor. Orice ființă are propria sa idee, care este în același timp baza, norma, entelehia și Sophia în ansamblu, „în chipul ei cosmic” - entelehia lumii, sufletul lumii, „natura naturans (natura creatoare) în raport cu natura naturata (natura creată)” (213, 233). Fiecare creatură, pe partea pozitivă, poate fi deci numită Sophian. Cu toate acestea, creaturile au și o latură negativă - un „substrat” inferior, și anume materia ca nimic, ca inexistență pură și fără conținut. Nu aici

aceasta înseamnă „Nimic”, prin care înțelegem un aspect al ființei sau umbra ei. „Nu, vorbim aici despre Niantul perfect, pe care Dumnezeu l-a chemat la existență...”1 „Cum în acest „întuneric” și fără lumină strălucea lumina, cum existența era omniprezentă în neantul absolut, aceasta este lucrarea de neînțeles a atotștiința și atotputernicia lui Dumnezeu - creatorul „lasă-l!” (234).

După cum sa spus deja, materia universală a lumii este ovx ον, transformată în μή ον (184). Existența materială, în care este prezentă inexistența, se caracterizează prin limitare și separare reciprocă. Este „individual într-un sens rău: baza individuației aici este diviziunea, fragmentarea”, ceea ce determină sensul negativ al individualității. „Lumea ideală, sofiană, rămâne de cealaltă parte a unei astfel de ființe-inexistență, cu alte cuvinte, nu există loc pentru materie în ea - Nimic...” (237). Aici „toate principia individualionis2 sunt valabile în sens pozitiv, ca principii originare ale ființei, raze în spectrul pleromei sofiene. Dar când se regăsesc în lumea ființei-neființei, în kenoma materialității, intră în contact cu principia individualionis în sens negativ” (238). „Actul de creare a lumii este realizat prin crearea cerului și a pământului la Început, formarea a două centre la Sofia” (239). Filosofia greacă nu considera pământul creat de Dumnezeu drept „materie”. Pământul „este ceva în care

Sofia s-a revărsat deja; prin urmare ea este Sophia potențială. Nimic nu a primit existență reală și a devenit Haos, adevăratul αΰεΐ ρογ, despre care vorbesc mitologiile grecilor, babilonienilor și altor popoare. Acesta este acel „haos nativ” care „se mișcă sub existență și, uneori, străpunge ca o forță de distrugere. Crearea pământului se află în afara celor șase zile de pace; este priusul său antologic”3 (239). Separarea luminii de întuneric, apariția corpurilor cerești, a plantelor și a animalelor - „toate acestea au fost create de cuvântul creator al lui Dumnezeu, dar nu mai din nimic, ci din pământ, ca o revelație treptată a conținutului său sofic, a lui saturaţie ideologică”4. Acest „pământ” este așadar, parcă, o Sofia cosmică, chipul ei în univers”, principiul feminin al lumii create, „Ea este acea Mare Mamă care a fost venerată din cele mai vechi timpuri.”

' Citatul este dat în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

2 principia individualionis - principii inseparabile - Aprox. ed. ' prins - mai devreme, anterior. - Notă. ed.

4 Citatul este tradus din engleză, limbă–Aprox. ed.

sau cu evlavie limbile: Demeter, Isis, Cybele, Ishtar. Și acest pământ este, în potențialul său, Țara lui Dumnezeu; această mamă ascunde în ea însăși deja la crearea ei pe Maica Domnului care vine - „pântecele întrupării divine...” (245).

Crearea lumii în Sophia trebuie gândită „ca izolarea potențialității sale de actualitatea ei eternă, care este ceea ce creează timpul cu un proces temporar; actualizarea potențialităților sophiei constituie conținutul acestui proces” (223). Procesul cosmic are loc prin „erosul pământului” până la „cer”. „Eliberarea” din sclavie la „deșertăciune”, strălucirea Sophiei, transformarea în frumusețe, toată setea creației...” (242). Acest obiectiv este atins sub conducerea Sophiei ca suflet mondial. „Ea este acel suflet universal instinctiv inconștient sau supraconștient al lumii, anima mundi, care se dezvăluie în oportunitatea uimitoare a structurii organismelor, funcțiile inconștiente, instinctele principiului generic” (223). Lumea este animată peste tot și este „o ierarhie de ființe ideologice, organisme ideologice, iar în această înțelegere a eterului „mort” al Sophiei se află meritul ocultismului, apropiindu-l de „percepția poetică” a naturii în general. (Prin ocultism înțeleg aici nu atât ocultismul modern, școlar, crescut prin pregătire specială, cât mai degrabă capacitatea generală naturală a omului de a pătrunde dincolo de crusta fenomenelor, caracteristică mai ales popoarelor din primele ere ale dezvoltării și reflectată în zână. basme, epopee, folclor, credințe și superstiții.) Această trăsătură, într-o anumită măsură, este împărtășită și de politeismul natural păgân, care este, ca să spunem așa, o parafrază religioasă a doctrinei naturii sofistice a lumii și a animației. a întregii creații” (230). „Aceste idei-calități platonice sunt cunoscute și conștiinței mitologice a oamenilor și se reflectă în saga, basme, folclor lor: de aici vin descântecele, vrăjile, hexurile, de aici vin totemurile și în general simbolismul animalelor, care are o

asemenea semnificație în toate religiile, fără a exclude iudeo-creștinismul” (230).

Vorbind despre idei, Bulgakov, ca și Florensky, subliniază diferența dintre idei și concepte: „... într-o idee, atât generalul, cât și individul există ca o singură entitate, atât personalitatea generică a individului, cât și individualitatea colectivă a individului. genurile sunt unite. În ideea sa, genul există atât ca entitate unică, cât și ca completitate a tuturor indivizilor săi, în caracteristicile lor nerepetate, iar această unitate există nu numai in abstracto, ci in concreto.” Acest lucru este valabil mai ales pentru oameni. „Omenirea este cu adevărat un singur Adam - și cel vechi,

atât noi, cât și originari, și renăscut în Hristos, și cuvintele Domnului Isus că El Însuși este prezent în cei flămânzi și însetați și în prizonieri și în toată omenirea suferindă, trebuie luate în sensul lor deplin. Totuși, în același timp, individualizarea rămâne nu mai puțin reală, opoziția oamenilor individuali ca indivizi față de Hristos umanitatea din interiorul lor” (231).

Dacă în „Lumina de seara” teoria existenței a două Sophie, divine și creată, este doar schițată, atunci în „Mielul lui Dumnezeu”, „Mângâietorul” și „Mireasa Mielului” este dezvoltată în detaliu1. Învățătura lui Bulgakov despre Sofia divină se bazează pe diferența dintre conceptul personalității divine și conceptul naturii divine (ousia). El vorbește despre ceea ce are personalitate și natură; spiritul divin este o persoană triună și o singură natură, care poate fi numită ousia sau divinitate. Natura divină înseamnă viață divină ens realissimum, adică unitate pozitivă, incluzând „tot ceea ce corespunde divinului fără nicio restricție. Acest totul calitativ în unitate este Dumnezeu în revelația lui de sine, ceea ce în Sfintele Scripturi se numește Înțelepciunea lui Dumnezeu - Sophia” („Mielul lui Dumnezeu”, p. 124 și colab.)

Divina Sofia are semnificație nu numai pentru Dumnezeu ca viață, ci și pentru om, și prin el pentru toate creațiile ca prototip al lor: „Omul este creat de Dumnezeu după asemănarea lui Dumnezeu, care este ens realissimum în om, prin care omul devine. creat de Dumnezeu.” (135). „Sophia Divină, ca panorganism de idei, este umanitatea eternă în Dumnezeu, prototipul divin și baza existenței umane.” Există o anumită „identitate analogică” între Dumnezeu și om ca prototip și imagine. Logosul, în care este personificată divina Sofia, este omul etern - omul ceresc, fiul lui Dumnezeu și fiul omului (136 și colab.). Sophia ca zeitate în Dumnezeu este „chipul lui Dumnezeu în Dumnezeu însuși, ideea divină realizată, ideea tuturor ideilor realizate ca frumusețe” (126). Relația lui Dumnezeu cu Sophia divină este iubire: „în Sofia, Dumnezeu se iubește pe Sine în revelația Sa de sine, iar Sofia iubește pe Dumnezeul personal, care însuși este atât Iubire, cât și iubire reciprocă” (127).

„Ea este viață și o ființă vie, deși nu personală”

1 Citatele din „Mielul lui Dumnezeu”, „Mângâietorul” și „Mireasa Mielului” sunt traduse din limba engleză, limbă—Aprox. ed.

(128). Divina Sofia nu este o persoană și nici măcar o individualitate exterioară: ipostaza ei este logosul, dezvăluind pe tată ca o ipostas demiurgică (136). Logosul, în care este ipostazată divina Sofia, este omul etern, omul ceresc, fiul lui Dumnezeu și fiul omului (137).

Sophia creată este o ființă apropiată de Sofia divină. „Totul în lumea divină și creată”, scrie părintele Sergius Bulgakov, „în Sophia divină și creată este identic ca conținut (deși nu sub formă de ființă).” „Aceeași Sofia este revelată atât în Dumnezeu, cât și în creație. Afirmația negativă că Dumnezeu a creat lumea din nimic respinge conceptul oricărui principiu non-divin sau supra-divin în creație; dar afirmația ei pozitivă poate fi doar că Dumnezeu a creat lumea prin Sine, din natura Sa”.

Conform metafizicii, crearea lumii constă în faptul că Dumnezeu își pune propria lume ca bază, nu ca una veșnic existentă, ci ca una care devine. În acest sens, el și-a înlocuit lumea divină cu nimic, cufundând-o în devenire. Astfel, Sophia divină a devenit Sofia creată. Dumnezeu, ca să spunem așa, S-a repetat în creație și S-a reflectat în inexistență” (148, 149). „Conținutul pozitiv al existenței cosmice este la fel de divin pe cât este divină baza lui în Dumnezeu” (148).

Astfel, conținutul pozitiv al lumii nu a fost creat din nou de Dumnezeu: este identic cu conținutul care exista deja în Dumnezeu. În plus, dezvoltarea ulterioară a lumii este lucrarea lui Dumnezeu însuși, Sf. spirit. „Puterea vieții și a dezvoltării este puterea Duhului Sfânt în natură, harul natural al vieții. Toată lumea trebuie să înțeleagă și să recunoască acest har natural al creației, inseparabil de lumea naturală, fără teama de a cădea în păgânism sau panteism evident, care dă naștere invariabil la deism mort și gol - separarea Creatorului de creatură” („Mângâietorul” , 24).

„Fiecare creație este sofică pentru că are un conținut sau o idee pozitivă, care este baza și norma ei. Totuși, nu trebuie să uităm că creaturile au și un alt aspect - unul inferior, „substratul” lumii, materia ca „nimic”, ridicată la nivelul μή ον (ființă) și plină de dorința de a întruchipa Sofianul. principiu în sine” („Lumina non-seară”, 234, 242).

Conceptul principal al metafizicii creștine este conceptul de întrupare. Trebuie făcută o distincție între ideile de materialitate și corporalitate. Esența fizicității

Bulgakov vedea „...sensibilitatea ca un element special independent al vieții, diferit de spirit, dar în același timp nu străin sau opus acestuia” (249).

„Sensibilitatea este destul de clar diferită atât de miezul substanțial-volițional al personalității, cât și de gândirea implicată în Logos, viziunea inteligentă a ideilor, contemplarea lor ideală: alături de voință și gândire, există și o experiență senzorială a

ideilor. - corporalizarea lor.” Deci, spune Bulgakov, „am găsit una dintre principalele trăsături ale corporalității ca senzualitate: stabilește realitatea lumii”. „Rămâne de înțeles”, continuă el, „ideile ca fiind înzestrate cu toată plinătatea realității, adică cu senzualitate sau corporalitate.” „Vorbind despre corporalitate, discutăm doar latura filozofică generală a problemei, lăsând fără atenție diferitele „planuri” ale corporalității. Între timp, aici, fără îndoială, este posibil să se facă distincția între corpuri cu diferite rafinamente, adică nu numai fizice, ci „astrale, instantanee, eterice” și, poate, alte corpuri. Într-o zi am observat că părintele Serghie nu se simțea bine. La întrebarea mea despre cauza stării de rău, el a răspuns: „Astralul meu este supărat”.

Deosebit de remarcat este faptul că fizicitatea este o condiție pentru frumusețe, „...senzualitatea spirituală, tangibilitatea unei idei este frumusețe. Frumusețea este un început absolut al lumii ca Logos. Ea este revelația celui de-al treilea ipostas, Duhul Sfânt” (251). „...frumusețea este fără păcat, senzualitate sfântă, tangibilitatea unei idei. Frumusețea nu poate fi limitată la niciun simț, cum ar fi viziunea. Toate simțurile noastre au propria lor capacitate de a percepe frumusețea: nu numai vederea, ci și auzul, mirosul, gustul și atingerea...” (252).

Învățătura lui Bulgakov despre ideile înzestrate cu fizicitate exprimă una dintre trăsăturile caracteristice ale filozofiei ruse - concretețea acesteia. Aceeași trăsătură este inerentă, așa cum sa indicat deja, în învățătura filozofică a lui Florensky.

Doctrina concretității ideilor și-a găsit desăvârșirea în lucrarea teologică a lui Bulgakov „Scara lui Iacov”1. În această lucrare despre angelologie, Bulgakov arată că îngerii, și în special îngerii păzitori ai indivizilor, bisericilor, națiunilor, elementelor etc., sunt membri ai Sophiei create și sunt analogi acelor principii pe care Platon le-a numit idei. „Adevărul platonismului”, spune Bulgakov, „este dezvăluit numai în angelologie - doctrina lui

1 Citatele din această lucrare sunt traduse din engleză, limbă—Aprox. ed.

relația dintre cer și pământ. Ideile lui Platon „există nu numai ca abstracții logice și scheme ale lucrurilor, ci ca substanțe personale, îngeri ai lumii” (118 și urm.).

Învățătura lui Bulgakov despre îngeri este concluzia logică a ideilor lui Florensky, așa cum vom arăta mai târziu. Dacă Florensky și-a dezvoltat conceptul de platonism prin raționamentul filozofic, atunci Bulgakov a urmat calea cercetării teologice, pe calea analizării textelor sfintei scripturi, precum și a datelor liturgice și iconografice.

Faptul că Florensky și Bulgakov au ajuns la aceleași rezultate în moduri complet diferite arată că „toate drumurile duc la Roma”, ceea ce înseamnă că adevărul poate fi obținut printr-o varietate de metode. Și acest lucru nu este surprinzător, deoarece metoda teologică a lui

Bulgakov constă în folosirea experienței religioase (nu numai experiența personală, ci și generală a bisericii). Când am vorbit despre „adevărul dobândit”, mă refeream la învățăturile lui Bulgakov și Florensky despre ființele supreme care conduc diverse zone ale lumii, și nu la interpretarea lor complet insuportabilă a lui Platon.

Aceeași trăsătură a filozofiei ruse - concretețea ei - este, de asemenea, asociată cu apărarea lui Bulgakov a unui cult atât de esențial pentru ortodoxie precum venerarea icoanelor. În cartea sa „Icoana și cultul ei”, el evidențiază dificultățile apărării cultului icoanei, care este încă nejustificat din punct de vedere teologic, deoarece iconoclaștii pornesc din poziția evident corectă că zeitatea este inimaginabilă.

Bazându-se pe dogma indivizibilității substanței sau a neconfuziei celor două persoane în Hristos, ei susțin că imaginea trupului său nu este o imagine a divinității sale – și, prin urmare, nu o icoană a lui Hristos (24). Bulgakov depășește această dificultate cu ajutorul a trei antinomii (54) - teologice (Dumnezeu este nimic divin, Dumnezeu este Sfânta Treime), cosmologică (Dumnezeu în sine, Dumnezeu în creație) și sofiologice (necreată Sophia este o divinitate în Dumnezeu, creată). Sophia este o zeitate în afara lui Dumnezeu, în lume). Cheia pentru rezolvarea problemei cultului icoanei este învățătura lui Bulgakov despre Sofia necreată ca imagine a lui Dumnezeu și prototip al creaturii. Toate creaturile, și mai ales omul, au fost create după chipul lui Dumnezeu și, după proprietățile lor pozitive, sunt o icoană vie a zeității (83). În consecință, Hristos, noul Adam, a luat în trupul său propria imagine a Adamului ceresc, icoana lui (92). Un iconograf care înfățișează trupul lui Hristos trebuie să reflecte cel puțin unele dintre nenumăratele aspecte ale cuvântului lui Dumnezeu - imaginea imaginilor și ideea ideilor (93).

O parte esențială a teoriei întrupării principiilor ideale este doctrina unei întrupări și mai misterioase - întruparea cuvântului lui Dumnezeu, a doua ipostază a Sf. Treime. Cum s-a întâmplat acest lucru și cum a devenit posibil? Răspunsul la această întrebare poate fi dat în legătură cu răspunsul la întrebarea răului și eliberării de acesta.

Nici materia, nici corpul ca purtători de senzualitate nu sunt rele. Același lucru este valabil și pentru lumea creată inițial, care este pur și simplu într-o stare de incompletitudine copilărească. Lumea se confruntă cu sarcina de a-și actualiza personajul Sophia („Lumină non-seară”). Abaterea de la această cale este rea - rezultatul voinței creaturilor care folosesc forțele ființei pentru a actualiza inexistența - substratul lumii. În consecință, răul este un parazit non-sofic și anti-sofic al ființei (263). Căci o astfel de „existență otrăvită”, moartea, adică întoarcerea pe pământ cu speranța învierii din morți și a vieții în lumea viitoare, este o fericire și nu cel mai mare dezastru (262).

Învierea și transfigurarea tuturor creaturilor este strâns legată de întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în Isus Hristos. Astfel, în viața

lumii, omului i se acordă un loc central. Acest lucru se datorează faptului că a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Omul este o personalitate, o ipostază, dar natura lui nu poate fi exprimată prin nicio definiție. Omul este purtătorul aspectului „necreației": „Și Domnul Dumnezeu a creat pe om din țărâna pământului și i-a suflat în nări suflare de viață; iar omul a devenit un suflet viu" (Geneza, 2, 7) („Lumina Never-Evening", 277). Increabilitatea spiritului uman ar trebui înțeleasă în două moduri: în primul rând, ca o rază a propriei glorii a lui Dumnezeu, și în al doilea rând, ca un sine care se autoafirma. „Dumnezeu a dat viață strălucirii gloriei Sale și a personificat-o. El completează acest act etern împreună cu persoana însăși. Actul creator al lui Dumnezeu pare să-l întrebe pe creat „însuși", dacă este „însuși", dacă există în acest „însuși" voință de a trăi și aude răspunsul: „Da" (114).

„Astfel, omul este în același timp o creatură și o non-creatură", absolutul în relativ și relativul în absolut" („Lumină non-seară", 278). Omul este un microcosmos: toate elementele lumii pot fi găsite în el. „În totalitatea sa spirituală, spiritul uman a găsit și a recunoscut toate lucrurile vii. Spre deosebire de darwinism, omul nu a descins din speciile inferioare, ci el însuși le are în sine: omul este un atot-animal și conține în sine, parcă, întregul program al creației. În ea putem

dar pentru a găsi atât vulturul, cât și lionismul, precum și alte calități spirituale care stau la baza lumii animale, acest spectru în care culoarea albă a umanității poate fi descompusă." „Religia egipteană, cu îndumnezeirea animalelor și și mai conștient combinând omul și animalul în imaginile zeilor, a simțit cel mai acut această animalitate a omului sau, ceea ce este la fel, umanitatea lumii animale" (286).).

Acesta este un exemplu al „viziunii mistice" a păgânismului, care vede „zei" în care doar „forțele naturii" moarte sunt accesibile conștiinței noastre „științifice" (326). În general, „păgânismul este cunoașterea invizibilului prin vizibil, a lui Dumnezeu prin lume, revelația Divinului în creație". „În domeniul său de aplicare este mai multimotivat, iar în ceea ce privește scopul său este mai larg nu numai decât Vechiul, ci și Noul Testament, deoarece acesta din urmă conține și promisiuni despre Mângâietorul care va veni. Păgânismul are în sine premoniții vii despre „firea sfântă" și revelația Duhului Sfânt" (330). Există și adevăr religios în venerația păgână a maternității divine. Bulgakov, fără jenă, vorbește despre apropierea „între Isis, plângând peste Osiris și Maica Domnului, aplecându-se asupra Trupului Mântuitorului..." (332). El crede că „în venerarea ipostasului feminin în Divinitate, păgânismului i-au fost dezvăluite secrete sacre și reverente, care nu fuseseră dezvăluite pe deplin, poate până acum" în religia creștinismului (331). Cu toate acestea, stropirile de adevăr în păgânism au dobândit formele eronate ale naturalismului panteist, în timp ce creștinismul „afirmă la cel mai înalt și ultim nivel acea antinomie fundamentală care stă în general la baza conștiinței de sine religioase: inextricabila unitate duală a transcendentului și a imanentului..." (339).

Idealul creștin - Împărăția lui Dumnezeu - nu poate fi realizat în limitele vieții pământești sau ale societății pământești: După Cădere, omul a fost stăpânit de „pofta de cunoaștere primită pe lângă iubirea lui Dumnezeu și conștiința lui Dumnezeu, pofta. al cărnii, căutând plăcerile trupești indiferent de spirit, pofta de putere, luptă pentru putere dincolo de creșterea spirituală”. În atitudinea sa față de lume, omul a cedat „ispitei magiei, sperând să o stăpânească cu ajutorul mijloacelor exterioare, non-spirituale...” (353). Lumea rezistă acestor încercări umane. Discordia dintre om și lume provoacă nevoia de muncă și activitate economică - magie gri, „în care elementele magiei albe și negre, puterea luminii și a întunericului, a ființei și a neființei sunt amestecate inseparabil...” (354).   „.

O caracteristică specifică a acestei lumi duale este antagonismul dintre economie și artă. „Dacă arta privește cu dispreț economia și este disprețuitoare pentru utilitarismul ei calculator și lipsa de aripi creatoare, atunci economia privește cu patronism arta pentru impotența ei visătoare și parazitismul involuntar în fața nevoii economice” (356). Unitatea ideală a artei și a economiei se realizează prin arta de a trăi, care transformă lumea și creează viață în frumusețe. V. Soloviev a numit în mod greșit o astfel de artă activă teurgie - activitate divină. În realitate, arta vieții este o combinație de ergie și sofiurgie, adică efortul comun al lui Dumnezeu coborând în lume și al omului urcându-se la Dumnezeu.

Dostoievski spunea: „Frumusețea va salva lumea”. Această adevărată frumusețe, adică transformarea lumii, sofiurgia, este posibilă „numai în adâncul Bisericii, sub efectul dătător de viață al harului sacramentelor curgând continuu în ea, într-o atmosferă de inspirație rugătoare” (388). Această finalizare a activității creatoare a lui Dumnezeu se realizează într-o zonă nouă, și nu în limitele istoriei pământești: „Scopul istoriei duce dincolo de istorie, la „viața secolului următor”, iar scopul lumii duce dincolo de lume, la „un pământ nou și un cer nou” (410). Eșecurile istorice au un efect benefic, deoarece vindecă oamenii de tendința de a se închina umanității, națiunii sau lumii și de o credință nesănătoasă în progresul umanitar, a cărui forță motrice este „nu iubirea, nu mila, ci visul mândru al unui pământesc. paradis...” (406) .

După cum sa spus deja, „omul este în același timp o creatură și o non-creatură, absolutul în relativitate și relativul în absolut”. Spiritul uman este inexprimabil după orice definiție. În consecință, ca și Dumnezeu, omul se caracterizează prin dorința de creativitate absolută. Cu toate acestea, o persoană singură nu poate crea nimic perfect, chef d'oeuvre (279). Ființa sa creată este compusă din ființă și neființă. Astfel, „...geniul și nesemnificația marchează natura umană. Subteranul este reversul ființei, o cantitate imaginară care a primit realitatea. Toată creația are un subteran, deși poate nu știe despre el, nu coboară în el: această ignoranță este privilegiul copilăriei și realizarea sfințeniei; coborând în ea, toată lumea experimentează frigul groaznic și umezeala mormântului. A te dori pe sine în sine, a te închide în creația proprie ca în absolut, înseamnă a dori subteranul și a ne stabili în el. Și, prin urmare, real

eroul subteranului este Satana, care s-a iubit pe sine ca pe un zeu, s-a stabilit în propria sa personalitate și s-a trezit prins de propriul său subteran. În neantul lui, a vrut să vadă divinul totul și a fost nevoit să se izoleze în regatul lui Hades, locuit de fantome și umbre, ca în palatele zeului strălucitor. Frumusețea lui Lucifer și a demonului, care i-a atras atât de mult pe Byron și Lermontov, este doar o ipostază, plină de înșelăciune și de prost gust, ca hainele scumpe și luxoase de pe umărul altcuiva, îmbrăcate pe lenjerie murdară, ca o viață luxoasă pe datorii și fără. orice speranță de rambursare, ca o mediocritate strălucită. Hlestakov și Cicikov sunt ascunși sub mantia demonică, iar demonul fermecător se transformă într-un diavol urât, cu copita și nasul care curge. Vulgaritatea este partea inferioară ascunsă a demonismului” (182). O persoană poate găsi eliberarea de ispita și suferința „absoluției neabsolute” numai în eroismul iubirii smerite (280), în comunicarea cu omul ceresc - Adam Kadmon, în a cărui persoană se realizează unitatea lui Dumnezeu și a omului. Omul ceresc „îmbrățișează totul în sine într-o unitate pozitivă. El este totul organizat sau întregul organism” (285).

Cât de posibilă este unitatea perfectă a lui Dumnezeu și a omului într-o singură persoană? Cea mai mare sarcină a viziunii creștine asupra lumii este de a da o interpretare filozofică doctrinei lui Isus Hristos ca Dumnezeu-om. În consecință, putem spune că hristologia, soteriologia și eshatologia părintelui Bulgakov, dezvoltate de el în lucrarea sa în mai multe volume - „Mielul lui Dumnezeu”, „Mângâietorul” și „Mireasa Mielului” - sunt vârfurile gândirea sa teologică şi filosofică. În cartea „Mielul lui Dumnezeu”, el analizează cu atenție antinomia de bază a conștiinței religioase despre unitatea duală inextricabilă a transcendentalului și a imanentului și încearcă să ofere o expunere teologică a sensului filosofic al dogmei calsedoniene, conform căreia Iisus Hristos este un zeu perfect și un om perfect. Unitatea inextricabilă „fără confuzie” a două naturi - divină și umană - într-o singură persoană nu trebuie înțeleasă ca alternarea sau amestecarea lor etc. (94). Unitatea vieții personale necesită unitatea tuturor manifestărilor sale și astfel încât fiecare dintre ele să fie un act divin-uman, „teo-androgin”. Minunile lui Hristos, înțelegerea sa, puterea sa spirituală și alte manifestări ale perfecțiunii sale excepționale, precum și oboseala, lipsa de cunoaștere, sentimentul de descurajare și alte manifestări ale limitărilor sale ar trebui interpretate ca ceva divin-uman.

Antinomiile conștiinței religioase, spune Bulgakov, nu pot fi rezolvate prin simpla formulare a două judecăți logic contradictorii (67): este necesar să se ridice la un nivel în care opoziția lor să fie parțial eliminată. Acest nivel poate fi atins, subliniază Bulgakov, prin teologia kenotică (248), care vede întruparea ca autolimitarea logosului, care respinge gloria divinității sale într-o asemenea măsură încât esența sa divină este proporțională cu ea umană. natură. Acest lucru este posibil și dacă, chiar înainte de întrupare, personalitatea logosului era într-o oarecare măsură asemănătoare omului, iar personalitatea umană era asemănătoare personalității divine. Această „relație între divinitate și umanitate” (136) există datorită Sophiei

divine în Dumnezeu și Sophiei create în lume. „Sophia divină, ca întreg organism de idei, este Umanitatea eternă în Dumnezeu – prototipul divin și baza existenței umane” (136). Divina Sofia este ipostazată în logos - ipostaza demiurgică. Prin urmare, logosul este omul ceresc, primul om, fiul lui Dumnezeu și fiul omului (137). Dumnezeu l-a creat pe om după un prototip divin. Cu toate acestea, așa cum am menționat deja, o persoană poartă de fapt în sine aspectul „necreabilității”. Originile „ființei spirituale pe care Dumnezeu a suflat-o în corpul uman sunt înrădăcinate în eternitatea divină. La fel, spiritul creat este etern și necreat, fiind purtătorul conștiinței atât a acestei eternități – increabilitatea, cât și în același timp a principiului divin. Rezultă că conștiința de sine spirituală este în mod fundamental conștiința lui Dumnezeu. În plus, spiritul creat se recunoaște pe sine ca o ființă autodescoperită și autoafirmată”, pentru că se afirmă ca eu (115). Astfel, omul este o ființă creată și în același timp necreată. „Acest dualism a început în om, divinitatea lui originală-bărbăție face posibilă îndumnezeirea vieții, combinarea a două principii în om fără separare sau confuzie” (117, 136, 160). De aceea a doua ipostaza a Sf. Trinitatea prin epuizare de sine („kenosis”) construiește o punte peste abisul care desparte lumea divină și cea creată, căci în acest caz avem, pe de o parte, natura humana sarah divini', iar pe de altă parte, natura divini sarah humani1. 2. Sublimului din om și mai ales puterii spirituale a oamenilor care urmează voia lui Dumnezeu,

1 Divinul este accesibil naturii umane.

2 Umanitatea este accesibilă naturii Divine.

a dedicat de părintele Serghie o carte mică excelentă „Minunile lui Evan Gel și eu”1.

Cu toate acestea, unitatea naturii divine și umană nu se realizează fără durere. Căderea omului a adâncit și mai mult decalajul dintre divin și uman. „Dintre cele două centre ale existenței – spiritual și material (creat) – omul l-a preferat pe al doilea și nu a subordonat trupul spiritului, așa cum ar fi trebuit să fie, ci spiritul cărnii și dorințelor sale.” Ulterior, natura a apărut înaintea omului nu în aspectul ei sofic, ci în aspectul ei creat, în imaginea „Sophiei căzute sau întunecate, în imaginea inexistenței, adică materialitatea și o stare de anormalitate” (168). „Natura metafizică a creaturii cu inexistența ca substrat devine o sursă de autoafirmare distructivă, egoism al creaturii, care își găsește expresia în impenetrabilitatea spațială reciprocă - puterea distrugerii și a „vegherii” și haosului agitat.”

Mai mult, „duhul creat este sursa ispitei lui Satana la egoism. De aici și dorința distructivă a omului de a se impune ca prototip” (170). Datorită căderii omului, întruchiparea Logosului este „crucea pe care a luat-o asupra sa”. Logosul, eliberat de păcat, o primește pe Fecioara Maria prin trup sfânt, împovărat de „consecințele păcatului originar”, slab și supus naturii divine numai după o luptă persistentă și prelungită (200, 271). Coborârea kenotică a lui Dumnezeu în lume constă

în faptul că, păstrând deplinătatea divinității în trinitatea „imanentă”, a doua ipostază a Sf. a Treimii renunță la gloria sa divină în Treimea „economică” (adică Treimea în raportul ei cu lumea) și „însăși încetează să mai fie Dumnezeu” (253). „Dumnezeul etern-veșnic devine Dumnezeu în Dumnezeu-omul și, condescendent față de viața umană, se eliberează de Divinitatea eternă. Numai în acest act și prin acest act omul îl percepe pe Dumnezeu, trăiește în el, cu alte cuvinte, devine Dumnezeu-om” (249), care se recunoaște fiu al omului și fiu al lui Dumnezeu, ascultător de tatăl său. (292-316).

El este legătura care îl unește pe om cu „Dumnezeu, căci el coexistă cu Dumnezeu în divinitate și cu noi în umanitate” (263). Cele două naturi ale sale, divină și umană, sunt indivizibile, pentru că „sunt identice în conținut-

Citatele din această carte sunt traduse din engleză.—Ed.

nium ca noumen și fenomen, cauză și efect, principiu și manifestările sale” (224).

În același timp, nu există discordie între ei, căci una dintre ele este Sophia divină, iar cealaltă este creată Sophia (223). Primul este super-temporal, iar al doilea se realizează în timp.

Din punctul de vedere al teologiei kenotice, conform căreia logosul însuși renunță la divinitate, rezultă concluzia că toate manifestările din viața pământească, atât cele perfecte, cât și cele marcate de slăbiciunea umană, sunt divino-umane și nu există manifestări ale divinului. separat de uman . Minunile săvârșite de Dumnezeu-omul sunt un indicator al normei de dominație a spiritului uman asupra naturii; asemenea sfinților și profeților, el, dezvăluind adesea minunatul dar al providenței, este totuși limitat de cadrul spațiului și al timpului, experimentând lipsa de cunoaștere caracteristică omului. Limitând manifestările divinității sale la cadrul naturii umane, se îndreaptă către tatăl său cu o rugăciune pentru inspirație de sus. Cu toate acestea, pe de altă parte, omul-zeu nu renunță la divinitatea sa ca atare.

Așa se explică „cele mai frapante paradoxuri hristologice: Domnul doarme într-o barcă — și, totuși, susține universul cu cuvântul său; Domnul spânzurat pe un copac este în strânsoarea chinelor morții - și, cu toate acestea, el este Creatorul și Izvorul vieții, susținând cu cuvântul său ceea ce a fost creat; Domnul S-a născut într-o grămadă de vite și a fost îngropat — și totuși El este Domnul tuturor făpturilor etc.” (225). „Pentru Dumnezeu-omul nu există manifestări umane ale vieții divine — tot ceea ce este uman este îndumnezeit și iluminat cu milă de lumina lui Dumnezeu (totuși, totul este încă neslăvit). Tot ce este în Dumnezeu-omul este divin-uman” (284). „Când a venit împlinirea vremurilor... Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut dintr-o femeie, supus Legii, ca să răscumpere pe cei de sub Lege, ca să primim înfierea ca fii” (Gal. 4:3-). 5)1.

Scopul tăgăduirii de sine a logosului este renașterea umanității căzute, izbăvirea ei de păcat și reconcilierea cu Dumnezeu. Totuși, scopul principal nu are nimic de-a face cu Căderea și urmărește îndumnezeirea omului, „unificarea lucrurilor cerești și pământești sub un singur principiu - Hristos”. Aceasta înseamnă că întruparea nu este doar un act soteriologic (193 și urm.).

1 S. Bulgakov, Lumină non-seară, 1917, p. 334.

Prin trecerea sa de la eternitate la procesul temporal, Dumnezeu se unește cu lumea „nu numai în exterior, ca Creator și Providență, ci și în interior”. Astfel, întruparea este și baza interioară a creației, cauza sa finală (196).

După ce a acceptat natura umană, Dumnezeu „a devenit o figură istorică. Cu toate acestea, ființa separată a lui Hristos nu este legată de nicio restricție ontologică.” El nu a avut „individualitate în sens negativ, limitativ” (o consecință a căderii „bătrânului Adam”). „Hristos este Omul Universal, iar personalitatea lui este în toți oamenii; de aceea era o persoană pan. Hristos este la fel de accesibil și aproape de toți cei care îl contemplă... căci El este pentru toți oamenii imaginea care atrage direct inima și mintea și pătrunde în cele mai lăuntrice ale sufletului. Așa se adresează credincioșilor evangheliștii catolici... Întrucât omul este un microcosmos, Hristos, împreună cu natura umană, a întruchipat toată existența cosmică” (229). Astfel, Hristos este noul Adam, regenerând întreaga omenire, care, împreună cu vechiul Adam, a căzut în păcat. Înainte de cădere, Adam „era omul universal – totalitatea reală a tuturor oamenilor și a tuturor manifestărilor posibile ale vieții umane. În timp ce Adam era o persoană, el a fost în același timp lipsit de individualitate într-un sens negativ, limitativ. Unitatea distrusă devine infinitatea negativă a ființelor (ființelor) egocentrice. Odată cu Căderea, imaginea pan-umanității universale în Adam a dispărut. Adam a devenit doar progenitorul individual al altor indivizi” (230).

Hristos mântuiește lumea din păcat ca omul universal care a luat asupra sa păcatele lumii întregi – trecute, prezente și viitoare. Acest lucru este posibil datorită „realității metafizice a umanității integrale, care leagă omenirea prin responsabilitatea reciprocă pentru bine și rău – fiecare este responsabil nu numai pentru sine, ci pentru fiecare și în toate” (377).

„Auto-identificarea omului-Dumnezeu cu umanitatea, care stă la baza dogmei mântuirii, dă cuvintelor lui Hristos la Judecata de Apoi un sens nu figurat, ci literal: „... cu adevărat spun: tu, așa cum ai făcut-o unuia dintre cei mai mici dintre acești frați ai Mei, Mi-ai făcut-o.” - și într-o formă negativă: „...pentru că n-ai făcut-o unuia dintre cei mai mici dintre aceștia, nu Mi-ai făcut asta” (Mat. 25, 40, 45) (377).

Purtarea lui Hristos de păcatele lumii nu îi spurcă sufletul. Vorbește despre ceea ce Domnul a experimentat și a suferit în drumul spre mântuirea omenirii de povara grea a păcătoșiei și că a biruit-o (380). În primul rând, el a suferit „din păcatele lumii, îmbrăcate împotriva lui din afară; în al doilea rând, poartă în sine păcatele lumii prin „iubire plină de compasiune”1: în noaptea Ghetsimani, pentru păcatele lumii, a trăit ceva „îngrozitor și dezgustător, care chinuia sufletul Său inexprimabil prin însăși prezența lor în lume"; în al treilea rând, a trăit acele consecințe care decurg inevitabil din dreptatea lui Dumnezeu – sentimentul de a fi respins de Dumnezeu: „Divinitatea este incompatibilă cu păcătoșenia, căci flacăra divină arde păcatul” (381). Toate aceste torturi luate împreună sunt egale cu pedeapsa pe care trebuie să o sufere omenirea - chinul iadului.

„Faptul că Hristos a luat asupra Sa păcatele lumii nu ar fi devenit nici evident, nici real dacă acest act nu ar fi implicat la ce duce păcatul – mânia lui Dumnezeu și consecințele lui. Domnul este milostiv cu cel păcătos, dar urăște păcatul. Dreptatea lui Dumnezeu este nelimitată și la fel de absolută ca iubirea lui. Păcatul nu conține forțe vitale și este o amăgire a libertății create. Ea poate fi biruită și trebuie învinsă, slăbită și distrusă: Dumnezeu nu a creat nici păcatul, nici moartea. Păcatul, atunci când este eliberat de el, este ars de mânia lui Dumnezeu, care ar trebui considerată drept suferință și pedeapsă pentru subiectul păcatului - purtătorul de păcătos. Hristos, care a suferit mult din cauza oamenilor păcătoși, a suferit și de milă pentru ei. Dacă păcatul este ispășit prin suferință, atunci trebuie să sufere și Dumnezeu-Omul care l-a luat asupra sa. În acest sens, Dumnezeu-omul suportă cu adevărat aceeași pedeapsă ca și omul pentru păcatele lumii, adică chinul iadului. Cu toate acestea, el suportă această pedeapsă în felul său. Aici nu poate fi vorba de comensurabilitate în timp, căci dimensiunile temporale nu pot fi niciodată aplicate chinului etern: eternitatea este un concept calitativ, nu cantitativ. Cu toate acestea, orele scurte ale agoniei morții Salvatorului conțin o întreagă „eternitate” - chin etern și teribil. Și această „eternitate” este de așa natură încât poate submina și distruge păcatele lumii. Acesta este sensul mântuirii și al împăcării cu Dumnezeu” (390).

Suferința lui Hristos pentru a ispăși consecințele păcatului se termină cu moartea pe cruce. Golgota metafizică lo-

1 Acest lucru este indicat de mitropolitul Antonie.

roca, epuizându-se conștient prin kenoză, duce inevitabil la Golgota istorică a zeului-om răstignit pe cruce (260). „Mântuitorul, care a luat asupra Sa păcatele lumii, a suferit nu numai suferințe mintale, ci și suferințe fizice.”1 Împreună cu păcatele sale, Hristos a trebuit să-și ia asupra Sa suferința trupească și să experimenteze moartea. Cu toate acestea, suferința și moartea Mântuitorului nu pot fi identificate cu suferința și moartea unei persoane individuale. Hristos, noul Adam, Mântuitorul întregii omeniri, a îndurat toată suferința umană și a experimentat coșmarul tuturor morților, căci a

birui moartea înseamnă a accepta moartea (universală și indivizibilă). Moartea este cucerită prin moarte” (395). „Numai natura umană îndumnezeită a omului-Dumnezeu este capabilă să supraviețuiască de fapt această totalitate a păcatului uman” a oricărei morți. „Firea lui divină și își va exprima consimțământul deplin pentru a realiza acest lucru. Astfel, doar un om-zeu ar putea lua asupra sa păcatele omenirii. (Este posibil ca niciun sfânt să fi făcut acest lucru.) Păcatele lumii au fost luate de Hristos prin puterile naturii sale umane în perfectă armonie cu divinul” (388). „Hristos restabilește în sine relația normală dintre spirit și trup” pierdută de vechiul Adam, și anume stăpânirea duhului asupra trupului. „Victoria puterii divine asupra slăbiciunii umane nu a fost ușoară. Cu toate acestea, această victorie a fost umană, pentru că era necesară și avea sens pe pământ. O astfel de victorie a fost obținută de Dumnezeu-omul” (316).

Doctrina creștină a mântuirii din păcat prin suferința lui Isus Hristos se confruntă inevitabil cu o dilemă: „Cum poate ispăși suferința unei persoane pentru păcatele altuia? Este corect? Acesta este adevărul? Bulgakov răspunde că „rădăcinile punerii unei astfel de întrebări se întorc la individualism și legalism. Oamenii care pun astfel de întrebări iau în considerare doar indivizi individuali, izolați, cărora li se aplică principiul justiției abstracte. Diferența dintre „al meu” și „al tău” este eliminată prin iubire, care însă cunoaște între „eu” și „tu” atât diferența, cât și identitatea. În raport cu o ființă umană, Hristos nu este „altul”, căci noul Adam este omul universal care include pe fiecare individ în mod natural în umanitatea sa și cu compasiune în iubirea sa. Hristos a luat asupra Sa

Acesta este conceptul unilateral și, prin urmare, eronat, al Mitropolitului Antonie.

păcatele omeneşti din cauza iubirii lor. A comis Hristos păcate? Nu, doar le-a acceptat. Cu toate acestea, aceste păcate nu îi sunt străine. În acest caz, avem de-a face nu cu relații juridice, ci cu relații ontologice, care se bazează pe unitatea reală a naturii umane, în ciuda multiplicității existente a nenumăratelor sale centre personale izolate și încă unite. Luând asupra Sa întreaga natură umană, Hristos ia prin aceasta în această natură și prin ea tot păcatul tuturor oamenilor” (391). În Hristos, care însuși nu a săvârșit niciun păcat, fiecare individ poate să se regăsească pe sine și păcatul său, să găsească puterea mântuirii prin libertatea sa și firea vechiului Adam: „Crede și ești mântuit” (387). Jertfa ispășitoare a lui Hristos nu încalcă libertatea umană. Oricine vine la Hristos cu credință, dragoste și pocăință se poate împărtăși în mod liber la suferința lui nemăsurată, care slăbește păcatul. Și atunci despre o astfel de persoană se va putea spune: „Eu trăiesc - și totuși nu eu, ci Hristos trăiește în mine”. Mântuirea trebuie să fie obținută pentru fiecare în mod obiectiv prin primirea subiectivă (sau neprimirea) pe baza autodeterminarii personale libere (Marcu 16:16). „Harul este un dar și se dă în mod gratuit și nu forțat (ca insuperabilis și indeclinabilis). Nu transformă o persoană într-un obiect al creației, ci convinge, înmoaie și revigorează. Calea către mântuirea personală poate fi dificilă,

întreruptă și contradictorie. Cu toate acestea, în cele din urmă, iubirea divină învinge păcatul creat și, în plinătatea timpului, Dumnezeu trebuie să fie „tot în toți” (362).

Relația holistică a lui Dumnezeu cu lumea este o expresie a iubirii sale. Fiecare creatură este un act al iubirii sacrificiale divine. Răscumpărarea umanității de păcate este un act și mai sacrificial, pentru că „Creatorul existenței umane este el însuși responsabil pentru consecințele actului său de creație – posibilitatea ca păcatul să devină realitate” (393). Împreună cu fiul lui Dumnezeu întrupat, suferă și tatăl. După ce a lăsat fiul său să moară pe cruce, tatăl însuși a experimentat „nu moartea, desigur, ci o formă de moarte spirituală în dragoste jertfă” (344). Duhul Sfânt a devenit „adevărata iubire a Tatălui pentru Fiul și a Fiului pentru Tatăl din momentul în care a împărtășit aceste suferințe... Nemanifestarea Duhului Sfânt către cei iubiți este kenoza pentru iubirea personală” (345, 393). Acest concept de St. trinitatea ca participare integrală la suferințele întrupării nu este eretică, pentru că nu are un caracter antitrinitar (401).

Doctrina teologică și filozofică a întrupării co-

deține o teodicee. În întrupare, Domnul „își desăvârșește lucrarea de Creator și prin aceasta justifică actul de creație, căci, în afara acestei intrări a zeității în lumea creată, lumea rămâne inevitabil imperfectă, deoarece începutul lumii este nimic, și, prin urmare, libertatea creată are un caracter limitat și impermanent. La început lumea creată era perfectă („foarte bună”). Cu toate acestea, această lume nu a fost lipsită de imperfecțiuni ontologice inevitabile și de creatură, din care decurgea incompletitudinea ei. Dumnezeu nu putea permite ca o astfel de lume să se dezvolte conform propriilor ei legi. Astfel, Creatorul s-a confruntat cu o nouă sarcină - să depășească creația lumii, să o ridice deasupra naturii create și să o îndumnezeiască.” Întruparea divină este „prețul creației pentru Dumnezeu însuși, un sacrificiu al iubirii lui Dumnezeu la crearea lumii, pentru că „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât a dat pe singurul Său Fiu” (Ioan 3:16-17) (375).). Hristos trebuie să fie nu numai un profet și mare preot, ci și un rege. Acest lucru este cerut de scopul final - îndumnezeirea creaturii. Ca profet, Hristos este un predicator al adevărului divin (354) și al personificării sale vie (356).

O parte din actele profetice ale lui Hristos au fost miracole și semne. În calitate de mare preot, Hristos nu numai că ispășește păcatele omenești prin jertfa de sine, ci și, în general, stabilește baza pentru „îndumnezeirea universală a esenței umane create” (364). De aici începe slujirea regală a lui Hristos, care nu a încetat pe parcursul tragicului curs al istoriei omenirii (451). „Hristos este regele lumii, dar nu domnește în ea la fel de absolut ca în Împărăția lui Dumnezeu, ci doar își afirmă puterea regală. Slujirea regală a lui Hristos în lume continuă încă” și „ia forma unei dorințe pentru împărăție, a unei lupte împotriva prințului acestei lumi și a forțelor lui Antihrist”. O astfel de luptă este posibilă pentru că nu este opera lui Dumnezeu însuși (creatorul este mai înalt decât creația sa), ci lucrarea lui Hristos - Dumnezeu-omul, a cărui intrare în putere presupune „tragedia

luptei și despărțirea lumina din întuneric (tema principală a Evangheliei Sfântului Ioan și a revelației sale)" (447). Întrucât arena acestei lupte este istoria omenirii, logosul devine nu numai o ipostază demiurgică, ci și istorică.

Prezența misterioasă a lui Hristos pe pământ după Înălțare se manifestă cel mai clar în jertfa euharistică: semnificația supratemporală a jertfei de la Golgota este subliniată la fiecare altar, în fiecare liturghie și într-o serie de diferite

locuri (435). Rezultatul final al acestei prezențe a lui Hristos în lume ar trebui să fie victoria completă a binelui prin „determinismul sofian". Potrivit unui asemenea terminism, care nu încalcă libertatea omului, „Hristos a devenit, prin întruparea sa, legea ființei pentru umanitatea naturală, realitatea ei naturală interioară, ascunsă în vechiul Adam, în vechea lume naturală și umană" (462).). Realizarea deplină a acestei naturi de Sofia în lume va completa activitatea lui Hristos ca rege și va duce, în ciuda tuturor obstacolelor istoriei, la împărăția cerească, „pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți" (477; Corint. 15). , 28).

Învățătură despre Sf. spiritul este expus de Bulgakov în lucrarea sa majoră „Mângâietorul". Biserica Ortodoxă învață că Sf. spiritul vine de la tată prin fiu. Biserica Romano-Catolică vorbește despre Sf. spirit care vine de la tată și fiu. Adăugarea cuvântului filioque (și de la fiu) la crez, făcută de Biserica Apuseană fără consimțământul Răsăritului, a dat naștere unei dispute care a continuat de multe secole.

Bulgakov spune că această dispută nu va da rezultate pozitive până când părțile opuse nu vor înțelege „nașterea" unui fiu și „procesiunea" Sf. spiritul este naşterea cauzală a celei de-a doua şi a treia ipostaze din tată (171).

Cu adevărat, trinitatea de ipostaze în subiectul absolut divin poate fi înțeleasă corect de noi doar pe baza conceptului de auto-revelație a spiritului absolut (75). Conștiința de sine personală a subiectului absolut „se dezvăluie complet nu într-un „eu" independent, unic, ci presupune „tu", „el", „noi", „tu" (66). Auto-revelația Sf. Trinitatea este că „Fiul se arată Tatălui ca Adevărul Său și Cuvântul Său" (76). „Totuși, această relație diadică dintre Tată și Fiu poate să nu epuizeze autodeterminarea Spiritului Absolut, care se dezvăluie nu numai ca conștiință de sine, ca fiind în adevăr, ci și ca viață de sine, ca fiind în frumusețe, ca experiența propriului conținut. Această relație dinamică vitală nu este doar o stare (și în acest sens, datele exterioare sunt autodeterminari, care în același timp sunt incompatibile în subiectul absolut), ci și o ipostază" (77). "Sf. Duhul este unitatea iubirii dintre Tatăl și Fiul" (176). „Unitatea în Sfânta Treime este unitatea iubirii trei-ipostatice sau a trei forme de iubire." Toată iubirea conține un element sacrificial de lepădare de sine, dar cel mai înalt aspect al iubirii este „bucuria, fericirea, triumful. Aceasta este fericirea

iubirea în Sfânta Treime (mângâierea Mângâietorului) este Duhul Sfânt” (79). Dacă renunțăm la ideea eronată că procesiunea Sf. spirit înseamnă naștere, spune Bulgakov, atunci relația celei de-a treia ipostaze cu primele două poate fi interpretată în moduri diferite (181).

Luând în considerare întrebarea despre bărbăția-Dumnezeu, Bulgakov întreabă: este posibil să se suplimenteze întruchiparea logosului cu o „întruchipare specială a celei de-a treia ipostas”? El răspunde la propria întrebare negativ. „Încarnarea”, spune el, „constă din două acte: intrarea Ipostasului Divin într-o ființă umană și acceptarea lui de către aceasta din urmă. Prima se realizează prin Logosul trimis de Tatăl în lume, iar a doua prin Duhul Sfânt trimis de Tatăl Fecioarei Maria, în trupul căreia are loc întruparea dumnezeiască”. Al doilea act nu trebuie considerat ca un fel de paternitate din partea Duhului Sfânt (compensând absența soțului). Dimpotrivă, Duhul Sfânt este, parcă, identificat cu Fecioara Maria în conceptul de Fiu.” Prin urmare, „întruchiparea personală a celui de-al treilea ipostas este complet exclusă”. Cu toate acestea, revelația Sf. duhul Fecioarei Maria, profund diferit de întruparea logosului, căci în Dumnezeu-omul Isus. Există o singură ipostază a lui Hristos - ipostaza Logosului, în timp ce Fecioara Maria, cu care, după Buna Vestire, Sf. duhul „rămîne pentru totdeauna” („Mângâietorul”, 285), are o ipostază umană și diferită de ipostasul sfântului. spirit.

Dar, deoarece principiile masculine și feminine sunt implicate în încarnare, Bulgakov le descoperă în divina Sofia - „prototipul ceresc al umanității create”. Spiritul uman este dublu. „El combină principiul masculin, solar al gândirii, Logosul, cu principiul feminin al receptivității și al completitătii creatoare, îmbrăcat în frumusețe. Spiritul Sophia al omului este bisexual. Bărbatul și femeia sunt imagini (bazate pe prototipul celei de-a doua și a treia ipostaze) ale unui principiu spiritual total, Sophia în întregime” („Mângâietoarea”, 218), auto-revelația ei. „Această împărțire în două principii paralele – masculin și feminin – se reflectă în întrupare: Hristos este întrupat după chipul unui om, iar Duhul Sfânt este revelat cel mai deplin în chipul Fecioarei Maria purtătoare de Duh și Preacurată. ” În acest sens, Bulgakov subliniază că „din literatura bisericească primim doar impresii trecătoare ale Duhului ca ipostas feminin”. El își susține afirmația cu o serie de citate (219). Părintele Serghie a repetat în cartea sa „Mireasa Mielului” prezentarea învăţăturii sociologice, completând-o doar puţin cu concepte noi. În partea a doua a cărții, extrem de

concepte teologice valoroase despre moarte, starea post-mortem a sufletului și mântuirea universală.

Sophia creată, ca şi Sofia divină, este impersonală. Prin urmare, ea nu este spiritul lumii, ci sufletul ei (90). Sophia creată este personificată în personalitatea umană; cosmosul este şi „cosmoanthropos” (96). Cele două aspecte ale fiinţei umane - bărbatul şi femeia - sunt chipul Logosului şi al Sfântului. spirit (99). Adam este întreaga umanitate şi, prin urmare, căderea lui Adam este căderea fiecăruia dintre noi (178) - pierderea integrităţii1 şi apariţia pluralităţii (89). Totuşi, o astfel de multiplicitate nu este o integrare absolută, deoarece Sophia creată acţionează ca o forţă unificatoare (89). Unitatea umanităţii este restaurată de noul Adam - Hristos. Maica Domnului - a doua Eva (100) poartă în sine natura tuturor personalităţilor şi, prin urmare, este mama umanităţii (328) şi „manifestarea Duhului Sfânt în ipostasul uman” (438).

Potrivit părintelui Bulgakov, subiectul procesului istoric este întreaga umanitate. Subiectul uman transcendental este eul total uman în „unitatea lui Adam” (în primul rând eul epistemologic transcendental, subiectul cunoaşterii). La fel, subiectul care acţionează de-a lungul istoriei este subiectul activităţii economice (343).

Sinele uman definit individual primeşte de la Dumnezeu un plan pentru viaţa sa. Totuşi, individul acceptă acest plan în mod liber în sensul că îl poate respinge mai mult sau mai puţin (106). Planul personal al omului, dat lui de Dumnezeu, este ceva din geniul lui; Talentul unei persoane, ceva din el, constă în modul şi în măsura în care o persoană îşi acceptă geniul (125). Astfel, există diferite grade de păcătoşenie (127) şi diferite grade de rău (164-167). Victoria asupra răului înseamnă că individualitatea este distrusă prin iubire (109). Fiinţa „individuală” trebuie depăşită (162).

Moartea este separarea spiritului şi a sufletului de trup. Prin urmare, existenţa umană postmorten1 2 este spirituală şi mentală, fără nici un amestec de viaţă psihic-fizică. În această condiţie, experienţa spirituală a unei persoane devine mai bogată. Considerând trecutul său ca pe o sinteză, o persoană începe

1 Cuvântul rusesc castitate (lit., „înţelepciunea integrităţii”) înseamnă şi abstinenţă, virginitate.

2 postmorten - după moarte.

înţelegeţi sensul vieţii (388), condamnaţi-vă pe sine şi treptat, poate în procesul eternităţii timpului, depăşiţi tot răul din sine. Numai o astfel de persoană merită împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, nu există un iad etern. Există doar „purgatoriu, iar în el omul rămâne temporar” (391). Cât despre necreştini, ei pot „primi lumina lui Hristos la moartea lor” (462).

Dacă ar fi pregătit paradisul veşnic pentru unele creaturi şi iadul veşnic pentru altele, atunci aceasta ar indica eşecul creării lumii şi imposibilitatea teodicei. Părintele Serghie numeşte doctrina chinului

etern al iadului „codul corectiv-penal al teologiei” (513). Este inacceptabil ca păcatul uman de scurtă durată și limitat să fie pedepsit cu chin veșnic. „Faptul că am fost creați de un Dumnezeu omniscient este, ca să spunem așa, o dovadă ontologică a mântuirii viitoare” (550, 573).

În concluzie, mă voi opri asupra principalelor prevederi ale filozofiei limbajului a lui Bulgakov, expuse de el în marea sa lucrare „Filosofia cuvintelor”. Aceste prevederi sunt valoroase nu numai din punct de vedere lingvistic, ci și din punct de vedere religios și filozofic. În 1924, părintele Serghie a citit introducerea acestei cărți la Congresul Academic rus de la Praga. A fost publicată în „Festschrift TG Masaryk zum 80 Geburtstage” („În onoarea a 80 de ani de naștere a lui T. G. Masaryk”) sub titlul „Was ist das Wort?” („Ce este un cuvânt?”). Potrivit lui Bulgakov, masa sonoră este δώμα a cuvântului, așa cum au învățat stoicii: este materie, idealizată prin formă, având sens sau idee. O idee verbală poate avea diverse concretizări: sunet, gest, semne scrise. Cu toate acestea, la fel cum simfoniile lui Beethoven au fost scrise pentru orchestră, ideea verbală este în primul rând întruchipată în sunetele vocii umane. Legătura dintre o idee și implementarea ei nu este o asociere externă. Bulgakov respinge categoric teoriile psihologice care reduc totul la un proces psihologic în mintea umană și consideră cuvântul ca un semn străin de sens pentru a comunica acest proces mental altora, oamenilor.

Când cuvântul a apărut în realitatea cosmică, spune Bulgakov, a avut loc un dublu proces, care a avut loc în două direcții opuse: ideea a fost eliberată de integritatea complexă a existenței și, în același timp, creată pentru sine în microcosmosul individualității umane, în în conformitate cu capacitățile vocale ale omului, un nou corp - cuvântul. Cosmosul însuși vorbește prin microcosmosul omului

9*

în cuvinte - simboluri vii, hieroglife active ale lucrurilor, căci sufletul real al sunetului verbal este lucrul însuși. Deci, de exemplu, sufletul cuvântului „soare” este firmamentul însuși. Pluralitatea limbilor nu exclude unitatea „cuvântului interior”, la fel cum aceleași caractere chinezești sunt pronunțate diferit în diferite provincii ale Chinei (39). Confuzia babiloniană a limbilor seamănă cu descompunerea unei raze albe de lumină în numeroase culori spectrale. O astfel de descompunere, însă, nu afectează „cuvântul interior”. Acest lucru este dovedit de posibilitatea de traducere dintr-o limbă în alta. Teoria lui Bulgakov conform căreia pluralitatea limbilor este o consecință a dezintegrarii umanității din cauza creșterii subiectivismului și psihologismului, adică o concentrare dăunătoare asupra caracteristicilor subiective, individuale ale vorbirii, are o valoare semnificativă. Argumentele lui Bulgakov despre încercările Cabalei de a considera literele simultan ca elemente originale ale limbajului și forțelor cosmice sunt, de asemenea, de mare importanță.

Filosofia limbajului lui Bulgakov se aliniază în mod natural cu așa-numita „glorificare a numelui”1. În „Lumina de seara” el scrie: „Numele lui Dumnezeu este, parcă, suprimarea a două lumi, transcendentale în imanent și, prin urmare, „gloria numelui”, în plus față de semnificația sa teologică generală, este în unele cazuri. mod o condiție transcendentală a rugăciunii, afirmând posibilitatea experienței religioase. Căci Dumnezeu este cunoscut experiența prin rugăciune, a cărei inimă este invocarea transcendentului, numirea Lui, iar El, parcă, confirmă această numire, recunoaște acest nume ca fiind al Său, nu doar răspunzând la el, ci de fapt. fiind prezent în ea”.

Viața părintelui Serghie a fost plină de o viguroasă activitate creatoare. În lucrările sale, el a atins multe probleme și le-a dat o soluție originală. Bulgakov ar trebui să i se acorde mare credit pentru lupta pe care a dus-o în perioada timpurie a activității sale împotriva îndumnezeirii umane, a demonismului și a altor varietăți de anti-creștinism modern. Deosebit de remarcat în sistemul speculativ al lui Bulgakov este filosofia limbajului, teoria frumuseții și cosmosul ca întreg animat. În domeniul teologiei, fundamentarea sa a doctrinei mântuirii universale, precum și învățătura sa conform căreia întruparea

Învățătura despre prezența harului divin în fiecare nume.

2 S. Bulgakov, Lumină non-seară, 1917, p. 22.

Botezul nu este doar un mijloc de salvare a omenirii de păcat, ci și ceva mai semnificativ, și anume, o condiție necesară pentru îndumnezeirea persoanelor create. De aici rezultă că, în legătură cu crearea lumii, fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu-omul din veacurile veșniciei. În aceeași măsură, remarcile părintelui Serghie despre „pătrunderea mistică” a păgânismului, puterea spirituală manifestată în minunile lui Hristos și relația dintre Sf. duh si mama lui Dumnezeu. Părintele Serghie a pus vechea dispută dintre bisericile romano-catolice și ortodoxă asupra filioque-ului pe o nouă bază, subliniind că cuvintele „născut” și „ieșitor” se aplicau, respectiv, fiului și sfântului. spirit, nu înseamnă legătura lor cauzală cu Dumnezeu Tatăl, ci diferite aspecte ale auto-revelației, personalitatea absolută. Dacă părțile iau în considerare problema controversată din acest punct de vedere, atunci conflictul teologic dintre ele va înceta.

Sofiologia și o serie de alte învățături ale lui Bulgakov au fost aspru criticate de Patriarhul Moscovei și de sinodul emigranților din Karlovac. Condamnarea patriarhală și două răspunsuri ale lui Bulgakov, în care își apără poziția, au fost publicate în cartea „Sophia, înțelepciunea divină” (Paris, 1935). O analiză critică a răspunsurilor lui Bulgakov a fost făcută în cartea lui V. N. Lossky „Disputa despre Sofia”1 2. Un membru al Sinodului Karlovac, Arhiepiscopul Serafim, a scris o carte mare intitulată „Noua Învățătură despre Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu” 3 (Sofia, 1935).

Principalul dezavantaj al sistemului filozofic al părintelui Serghie este că în învățătura sa despre Sofia divină ca natură (ousia) a lui

Dumnezeu, el afirmă identitatea ontologică dintre Dumnezeu și lume. O astfel de identitate nu este permisă nici de teologia negativă, nici de teologia pozitivă. Conform teologiei negative, Dumnezeu este un neant divin care nu poate fi exprimat prin niciun concept împrumutat din domeniul existenței universale. Diviziunea dintre Dumnezeu și lume are un caracter ontologic pronunțat. Prin urmare, nu se poate vorbi despre nicio identitate completă sau parțială a neantului divin și a lumii. Abisul dintre Dumnezeu și lume nu este umplut de teologia pozitivă. Experiența religioasă mărturisește că Dumnezeu este o ființă personală, iar revelația arată că el este unitatea a trei ipostaze. in orice caz

1 Titlul cărții tradus în engleză, scris.—Prim.ed.

2 Titlul cărții tradus în engleză, scris.—Prim.ed.

Titlul cărții este tradus din engleză, scris.—Prim.ed.

trebuie amintit că Dumnezeu continuă să rămână un nimic divin, chiar fiind o ipostază. Cuvintele care denotă idei în sfera pământească a existenței capătă un alt sens atunci când sunt aplicate lui Dumnezeu. Folosim aceste cuvinte pentru că luăm în considerare o oarecare similitudine între lume și Dumnezeu ca subiect al teologiei pozitive. Cu toate acestea, atât asemănarea, cât și diferența au un caracter metalogic1. Orice două obiecte care sunt similare sau diferite într-un sens logic sunt într-o oarecare măsură în mod necesar identice, sau cel puțin inevitabil asociate cu un element de identitate. Asemănarea metalologică nu implică identitate parțială în niciun sens al termenului. Din aceasta rezultă clar că dacă ideile de personalitate, rațiune, existență și așa mai departe, legate de Dumnezeu, ar fi identice cu ideile corespunzătoare legate de ființele pământești, atunci neantul divin ar fi izolat de ipostazele sfântului. Treime. Atunci am considera neantul dumnezeiesc ca un principiu superior, dând naștere ipostazelor sfântului. trinitatea ca sferă inferioară a ființei, conectată, la rândul său, cu lumea printr-o relație de identitate parțială.

Negând conceptul de zeu superior și inferior și, prin urmare, recunoscând corespondența neantului divin cu fiecare ipostază a Sf. Trinity trebuie să adere cu strictețe la următoarea poziție: în primul rând, există un abis ontologic între Dumnezeu și lume, iar în al doilea rând, panteismul este insuportabil din punct de vedere logic. Această poziție este negata de părintele Serghie. În opinia sa, în lumea divină și creată totul este „unic și identic în conținut (deși nu în ființă)” („Mielul lui Dumnezeu”, 148). Toate teoriile sale legate de această problemă conțin o apropiere prea semnificativă a lumii, și mai ales a omului, de Dumnezeu. După cum sa indicat deja, astfel de afirmații ale părintelui Serghie sunt logic incompatibile cu spiritul doctrinei lui Dumnezeu expus în teologia negativă, chiar dacă a fost completată cu elemente de teologie pozitivă.

Dacă trecem cu vederea această imposibilitate logică de a identifica conținutul lui Dumnezeu și al lumii, atunci această neglijare a

consistenței logice ne va conduce la dificultăți insolubile. Această învățătură subminează abilitățile creative atât ale omului, cât și ale lui Dumnezeu. Bulgakov susține că în timpul creării lumii Dumnezeu nu a folosit niciun material

1 Conceptul de diferență metalogică a fost dezvoltat de S. L. Frank în cartea „Object of Knowledge”.

din exterior, dar a extras din ea însăși întregul conținut al lumii. Astfel, nu a existat o creație reală, ci doar un transfer sau o întruchipare a unui conținut care exista deja în Dumnezeu. De asemenea, omul nu creează niciun conținut nou pozitiv, ci doar repetă sub forma timpului conținutul etern al naturii divine. Dacă Dumnezeu și omul ar fi ontologic mai apropiați unul de celălalt, acest lucru i-ar degrada. Potrivit lui Bulgakov, activitatea creată nu poate fi nouă decât în sensul „modelului”, adică poate doar transforma posibilul în real. Inspirația creaturilor în sine este „incapabilă de a introduce ceva ontologic nou în ființă și de a îmbogăți realitatea cu teme noi” („Conforter”, 250 și colab.).

Dacă conținutul pozitiv al naturii umane ar fi identic cu cel divin, atunci ar trebui recunoscută coexistența omului cu Dumnezeu. Potrivit dogmei creștine, o persoană se apropie de Dumnezeu doar printr-un intermediar - Dumnezeu-omul Isus Hristos. Îmbinând în mod miraculos în sine „fără fuziune reciprocă” două naturi profund diferite - divină și umană - Iisus Hristos, prin una dintre aceste naturi, este consubstanțial cu Tatăl și cu Cel Sfânt. spirit, iar prin celălalt - cu noi, oamenii. Nu faptul că Iisus Hristos a fost creat ca om îl apropie pe om de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, faptul că consubstanțialitatea lor ajută logosul să devină om.

În această privință, să luăm în considerare învățătura lui Bulgakov despre necrearea spiritului uman. În opinia sa, Dumnezeu a „suflat” în om „suflarea vieții”. Dumnezeu dă această „suflare”, adică’ revărsarea propriei esențe, a ființei personale. Astfel, spiritualitatea umană își are originea în Dumnezeu. Totuși, aceasta nu înseamnă că omul, ca persoană necreată, devine la același nivel cu Dumnezeu, fiul și sfântul. duh, căci fiul este născut din tată și este necreat. Poate o persoană ca St. spiritul vine de la tată? Din fericire, părintele Serghie nu merge la astfel de extreme, căci a modificat semnificativ această învățătură în ultimele sale lucrări. În „Mielul lui Dumnezeu”, el afirmă că la creație, omul „își primește personalitatea de la Dumnezeu, care sufla în el spiritul divin. Astfel, creația lui Dumnezeu devine un suflet viu, un om viu, un eu pentru care, în care și prin care se manifestă umanitatea sa” (136). În „Mângâietorul”, învățătura lui Bulgakov este modificată după cum urmează: „Omul este un element supra-creat în lume, fiind purtătorul spiritului emanat de la Dumnezeu și o personalitate, deși creată,

totuși rămânând după chipul lui Dumnezeu” (214). Aceste cuvinte, evident, ar trebui interpretate în sensul că spiritul care a venit direct de la Dumnezeu și l-a creat pe om este spiritualitatea, și nu sinele real al omului. În ceea ce privește sinele personal propriu-zis, căruia îi este dată această spiritualitate divină, el a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, și parțial creat de sine. Chiar și acest concept al supracreaturii omului nu este satisfăcător dacă ne amintim că, potrivit lui Bulgakov, creatura însăși, și mai ales creatura după chipul lui Dumnezeu, în conținutul său pozitiv este o simplă întruchipare într-o formă concretă a conţinut divin sophian. Părintele Sergius însuși a spus de mai multe ori (în special în „Mângâietorul”) că sistemul său poate părea panteist. Nefiind pe deplin de acord cu aceasta, el a remarcat: „Da, într-un fel, acesta este și panteism, dar destul de pios, sau, așa cum prefer să-l numesc, pentru a evita neînțelegerile, panteism”. Panenteismul, spune el, este „un aspect inevitabil din punct de vedere dialectic al cosmologiei sofiene” (232).

Ca mulți alți teologi, Părintele Serghie interpretează cuvintele „Dumnezeu a creat lumea din nimic” ca și când s-ar referi la un „nimic” din care Dumnezeu a creat lumea. În realitate însă, aceste cuvinte, după părerea mea, exprimă ideea simplă că, pentru a crea lumea, creatorul nu are nevoie să împrumute niciun material nici de la sine, nici din exterior. Dumnezeu creează lumea ca ceva nou, ceva care nu a mai existat niciodată și este complet diferit de ea. Adevărata creativitate apare doar atunci când apare ceva nou. Sistemul părintelui Serghie nu recunoaște o asemenea creativitate. În opinia sa, Dumnezeu creează tot conținutul pozitiv al lumii din Sine, dar aspectul non-divin al lumii este atât de insuficient dovedit încât teoria lui ar trebui considerată ca un tip unic de panteism. Prin urmare, nu este de mirare că găsim în el principalele neajunsuri ale panteismului: în primul rând, nu este justificat logic; în al doilea rând, nu poate explica natura libertăţii; în al treilea rând, nu ține cont de sursa răului.

După cum sa indicat deja, este logic imposibil să admitem chiar și o identitate parțială a lui Dumnezeu și a lumii, argumentând că Dumnezeu este un neant divin. Sursa greșelilor lui Bulgakov constă în subestimarea naturii specifice a teologiei apofatice și a ideii lui Dumnezeu ca absolut (407). În realitate, Dumnezeu este supraabsolutul; el nu este

absolutul ca corelativ cu relativul. Există un alt motiv pozitiv care stă la baza afirmației lui Bulgakov despre identitatea parțială a lui Dumnezeu și a lumii. El credea că natura divină, ca ens realissimum, trebuie să fie unitatea pozitivă a întregului, incluzând totul; cu alte cuvinte, dacă există vreun conținut pozitiv și non-divin, atunci natura va fi limitată și sărăcită. Această idee eronată a găsit o largă circulație în filozofie în general, și în filosofia rusă în special (V. Solovyov, Karsavin, Frank). Spinoza a mai subliniat că limitarea este o relație reciprocă între două obiecte de aceeași natură. Cu toate acestea, Dumnezeu și viața divină din Sf. Treimea în comparație cu

lumea creată este ceva diferit din punct de vedere metalogic. Din aceasta rezultă limpede că lumea creată, existând în afara lui Dumnezeu, nu diminuează în niciun fel plenitudinea vieții divine.

Alte două deficiențe importante ale panteismului (precum și ale panteismului) sunt că nu este în măsură să ofere o explicație rezonabilă pentru existența răului în lume și să arunce lumină asupra problemei libertății agenților creați. Răul nu este doar o lipsă de plinătate a ființei, adică un nimic relativ; are un conținut specific care suprimă alte conținuturi pozitive și astfel, în ultimă instanță, duce la o încălcare a plinătății vieții. Fără îndoială, răul este întotdeauna un parazit al bunătății și se realizează doar prin forțele bunătății. Dar aceeași incapacitate de a acționa independent presupune ingeniozitate creatoare din partea figurilor rele și, de asemenea, faptul că, în manifestările lor de viață, aceste figuri sunt libere de Dumnezeu, în ciuda faptului că El le-a creat. Actorii care s-au angajat pe calea răului aduc cu adevărat ceva nou în lume doar sub forma unei noi combinații de elemente preexistente ale lumii. Faptul că ceva nou nu mai poate fi găsit în existența divină dovedește capacitatea ființelor create de a fi creatoare independent. Părintele Serghie nu poate găsi o explicație satisfăcătoare a răului, și deci a activității creatoare supra-divine de netăgăduit, precum și libertatea creaturilor față de Dumnezeu, căci în creație nu vede decât pe Sofia și „nimic”, care devine μή ον. Cu toate acestea, μη ον nu poate fi un agent anti-divin gratuit. Experiența creștinismului demonstrează clar că ființele care pornesc pe calea răului nu sunt meoni misterioși, ci creaturi care se afirmă cu mândrie, sau cel puțin egoist.

opunându-le pe ale lor lui Dumnezeu și lumii. Numai acest fapt dovedește că ens realissimum nu include tot ceea ce există, care nu este identic în conținut cu divina Sofia. Un defect semnificativ în sistemul părintelui Serghie este explicația nesatisfăcătoare a aspectului nedivin al lumii. Deci, de exemplu, el vorbește despre „imaginea întunecată a Sofiei” („Mângâietoarea”, 234) și chiar despre „Sophia căzută” (317), dar cu greu este posibil să numim o ființă căzută Sophia.

Mitropolitul Serghie, mai târziu Patriarh al Moscovei, a criticat aspru învățăturile părintelui Bulgakov. După aceasta, sinodul Patriarhiei Moscovei a declarat sofiologia părintelui Serghie o învățătură străină de Sf. Biserica Ortodoxă a lui Hristos și a avertizat împotriva ei „toți slujitorii și copiii credincioși ai Bisericii” (vezi cartea „Sophia, Înțelepciunea divină”, 19)”. Când părintele Serghie a răspuns acestei critici în ziarul mitropolitului parizian Eulogie, Vladimir Lossky a scris cartea „Disputa despre Sofia”[1]. În cartea sa, a analizat critica mitropolitului Serghie, completând-o cu propriile sale considerații.

Criticând învățătura lui Bulgakov despre divina Sofia ca „Eternul Feminin” în Dumnezeu, Mitropolitul Serghie subliniază că „pentru a fi spirituală și, în plus, divină, iubirea, chiar dacă este iubire feminină și inactivă, trebuie să fie conștientă, adică să aparțină.

Persoanei” (8). Astfel, Sophia divină , interpretată ca ousia divină, trebuie să fie a patra ipostas în Dumnezeu. În plus, Mitropolitul Serghie obiectează la distincția „în esența unică a lui Dumnezeu a două principii - masculin și feminin” și, de asemenea, nu este de acord cu afirmația lui Bulgakov că „chipul divin într-un bărbat este asociat exact cu dualitatea sexelor. Acest lucru nu elimină îndumnezeirea vieții sexuale, așa cum, de exemplu, vedem la unii gnostici.”

O acuzație la fel de grea a căzut asupra părintelui Serghie pentru faptul că „a acordat o importanță deosebită ființei omului ca motiv al căderii sale, adică imperfecțiunii naturii date omului de către Creator” (16). Vladimir Lossky subliniază că această idee a părintelui Serghie decurge din învățătura sa că crearea lumii constă în „contopirea Sophiei cu neantul. Creația, conform acestei interpretări, nu este dezvoltare în creație.

1 Titlul acestei cărți și citatele din ea sunt date în traducere din engleză, limbă—Aprox. ed.

esența a ceva nou și perfect („foarte bine”), ci doar o denaturare a lumii Divine deja existente (Sophia), deteriorarea și imperfecțiunea ei, adică răul” („Disputa despre Sophia”, 55).

În lucrările sale, Bulgakov a luat în considerare cele mai complexe probleme ale metafizicii creștine, care, în opinia sa, puteau fi rezolvate în diferite moduri. Deoarece toate problemele sunt interconectate, fiecare soluție afectează o serie de alte nenumărate probleme și nu poate fi definitivă, deoarece necesită o explicație constantă, clarificare și adăugare. Toate acestea pot fi făcute doar de mulți oameni care lucrează într-o atmosferă de calm și armonie. Disputele pe astfel de chestiuni nu pot fi fructuoase decât într-o atmosferă de bunăvoință, toleranță și pasiunile înfrânate ale disciplinei spirituale.

Din păcate, Patriarhul Moscovei și Sinodul Bisericii Ruse din Karlovac au condamnat aspru și nechibzuit teoriile părintelui Serghie Bulgakov chiar înainte de a începe să fie discutate în literatura teologică. Și asta a făcut aproape imposibil să discutăm cu calm problema sofiologică.

Răspunzând criticilor aduse mitropolitului Serghie, părintele Serghie Bulgakov a scris în raportul său către mitropolitul Evlogy: „Declar solemn că, ca preot ortodox, recunosc toate adevăratele dogme ale Ortodoxiei. Sofiologia mea este străină nu de conținutul propriu-zis al acestor dogme, ci doar de interpretarea lor teologică și este o convingere teologică personală, căreia nu i-am atașat niciodată semnificația unei dogme bisericești obligatorii” (51).

Într-adevăr, părintele Serghie nu s-a opus niciodată dogmelor Bisericii Ortodoxe. Criticii lui Bulgakov susțin că învățătura lui despre Sofia divină introduce o a patra ipostasă în existența divină. Această critică este o concluzie logică din învățătura lui Bulgakov, pe care

Părintele* Serghie însuși nu a făcut-o niciodată. Prin urmare, toți cei care prețuiesc libertatea gândirii teologice trebuie să admită că învățătura părintelui Serghie ar putea fi supusă unor critici sau condamnări certe din partea adversarilor săi, dar nu din partea Patriarhului Moscovei. Atitudinea prietenoasă a Mitropolitului Evlogy față de activitățile părintelui Serghie este așadar foarte instructivă. La înmormântarea părintelui Serghie, Mitropolitul Evlogy a spus: „Dragă Părinte Serghie! Ai fost un adevărat înțelept creștin, ai fost un profesor al Bisericii în sensul sublim al cuvântului. Ai fost luminat de Duhul Sfânt, Duhul Înțelepciunii.

creștere, Spiritul Rațiunii, Mângâietorul, căruia i-ai dedicat toată activitatea științifică.”

Activitățile oricărui gânditor religios original dau naștere la controverse ascuțite și numai după o anumită perioadă de timp din viața bisericii devin clare aspectele negative și pozitive ale teoriilor sale. Aceeași soartă așteaptă și învățătura părintelui Serghie Bulgakov, care, fără îndoială, va fi recunoscut drept unul dintre teologii ruși de seamă.

Capitolul XVI

N. A BERDYAEV

Nikolai Aleksandrovich Berdyaev, cel mai faimos dintre filozofii ruși moderni, s-a născut în 1874 în provincia Kiev. A studiat la Facultatea de Drept de la Universitatea din Kiev, dar nu a absolvit universitatea, deoarece în 1898 a fost arestat pentru participare la mișcarea socialistă. În tinerețe, el a căutat să combine marxismul cu neo-kantianismul, dar a abandonat curând aceste teorii, s-a interesat de filosofia lui Vladimir Solovyov și apoi a început să dezvolte independent o viziune creștină asupra lumii. O evoluție similară a cunoscut-o și Serghei Nikolaevici Bulgakov, care în 1901 era profesor de economie politică la Institutul Politehnic din Kiev, a devenit preot în 1918, iar în 1925 a fost numit profesor de teologie la Institutul Teologic Ortodox din Paris. În 1903, Berdiaev și Bulgakov au venit la Sankt Petersburg cu scopul de a fonda o nouă revistă, Questions of Life. Au apelat la mine (din moment ce eram mai puțin compromis politic decât alții) cu o cerere de a obține permisiunea în numele meu de la guvern pentru a publica o revistă; Am fost de acord, dar, din păcate, revista a durat doar un an.

În 1922, guvernul sovietic a arestat peste o sută de profesori și scriitori sub acuzația de abatere de la ideologia sovietică și i-a expulzat din Rusia. Printre filozofii din acest grup am fost Berdiaev, Bulgakov, I. Ilyin, Lapshin, Frank, Karsavin și eu însumi [Lossky—Aprox., trad.]. Mai întâi Berdyaev s-a stabilit la Berlin, apoi

Vezi L. A. Zander, În memoria părintelui Sergius Bulgakov

s-a mutat la Paris, unde a lucrat în principal la UMKA [Uniunea Tinerilor Creștini.—Aprox., trad.]. Din 1926 până la sfârșitul anului 1939, a fost redactor al revistei religioase și filozofice „The Path”. Nikolai Alexandrovici a murit brusc la biroul său în timp ce lucra pe 24 martie 1948.

Berdyaev a scris un număr mare de cărți și articole. Cele mai multe dintre ele au fost traduse în alte limbi. Voi numi doar câteva dintre cele mai importante dintre lucrările sale: „Subiectivism și idealism în filosofia socială. Studiu critic despre N.K.Mikhailovsky”, 1900; „Sub spicie aeternitatis” („Din punctul de vedere al eternității”, colecție), 1907; „Noua conștiință religioasă sau public”, Sankt Petersburg, 1907; „Filosofia libertății”, M., 1911; „Semnificația creativității. Experiența justificării umane.” M., 1916; „Viziunea asupra lumii a lui Dostoievski”1, 1923; „Filosofia inegalității”, 1923; „Sensul istoriei”, 1923; „Renașterea Evului Mediu”, 1924; „Filosofia spiritului liber, probleme creștine și apologetica”, în 2 volume, 1929; „Soarta omului” (experiența eticii paradoxale), 1931; „Eu și lumea obiectelor”, 1934; „Spirit și realitate, fundamente ale realității divino-umane”, 1937; „Sclavie și libertate umană” (o experiență în filosofia personalismului), 1939; „Gândirea rusă: principalele probleme ale gândirii ruse în secolul al XIX-lea și începutul secolului XX”, 1946; „Experiența metafizicii escatologice”, 1947.

Următoarele lucrări principale ale lui Berdyaev au fost traduse în alte limbi: „Christianity and Class War”, 1933; „Conștiința burgheză și alte eseuri”, 1934; „Dostoievski”, 1934; „Freedom and Spirit”, Londra, 1935; „Sensul istoriei”, 1936; „Noul Ev Mediu”; „Spirit și realitate”. 1934; „Singurătate și societate”, 1938; "LA. Leontiev”, 1940; "A. Homiakov. Sclavie și libertate”, 1944; „Gândirea Rusă”. Experiență de metafizică escatologică. Autobiography, Paris, 1949 (disponibil în engleză). Există următoarele lucrări despre Berdyaev: O. F. Clark, Introduction to Berdyaev, 1949; M- Spinka, Nikolai Berdyaev: Captive of Freedom, Philadelphia, 1950.

Potrivit lui Berdyaev, principala opoziție cu care trebuie să începem să dezvoltăm o viziune asupra lumii este opoziția dintre spirit și natură, și nu între mental și fizic. Spiritul este supus, viață, libertate,

1 Titlurile acestei cărți și ale altor cărți de Berdyaev enumerate mai jos sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

foc, activitate creativă; natura - obiect, lucru, necesitate, certitudine, durată pasivă, imobilitate. Regatul naturii include tot ceea ce este obiectiv și substanțial (prin substanță Berdyaev înțelege ființa neschimbată, închisă), multiplu și divizibil în timp și spațiu. Din acest punct de vedere, nu numai materia, ci și viața mentală aparține regnului naturii. Împărăția spiritului are un alt caracter: în

ea, diferențele sunt biruite de iubire; deci spiritul nu este nici o realitate obiectivă, nici subiectivă („Filosofia Spiritului Liber”, capitolul I)1. Cunoașterea spiritului se realizează prin experiență. Toate sistemele filozofice care nu se bazează pe experiența spirituală sunt naturaliste: sunt reflectări ale naturii fără viață.

Dumnezeu este spirit. El este cu adevărat prezent în viețile sfinților, misticilor, oamenilor de înaltă viață spirituală și în activitatea creativă umană. Cei care au avut experiențe spirituale nu au nevoie de dovada rațională a existenței lui Dumnezeu. În esența sa cea mai interioară, zeitatea este irațională și suprarațională; încercările de a exprima divinitatea prin concepte reprezintă inevitabil o antinomie; cu alte cuvinte, adevărul despre Dumnezeu trebuie exprimat într-o pereche de propoziții care se contrazic.

Zeitatea transcende lumea naturală și nu se poate dezvălui decât simbolic. Simbolurile din filozofia religioasă sunt inevitabil asociate cu mituri - cum ar fi, de exemplu, mitul lui Prometeu, Căderea, răscumpărarea și salvatorul. Această interpretare a simbolismului adevărurilor religioase nu trebuie confundată cu modernismul, conform căruia simbolurile sunt pur și simplu expresii subiective ale realității ascunse. Din punctul de vedere al lui Berdyaev, simbolurile sunt realitatea naturală reală, înțeleasă în legătură cu sensul său supranatural. Prin urmare, nașterea Dumnezeului-om din Fecioara Maria, viața lui în Palestina și moartea sa pe cruce sunt fapte istorice reale și, în același timp, simboluri. Astfel, simbolismul lui Berdyaev nu este pre-cetism. Simbolismul său nu duce la iconoclasm sau subminarea creștinismului. Acesta este simbolismul real. El numește astfel de evenimente precum nașterea omului-Dumnezeu din Fecioara Maria și moartea sa pe cruce „simboluri”, deoarece sunt o expresie a relației reale existente pe pământ între spirit și non-spiritualism.

1 Citatele din această carte sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

principiu ic, care este cuprins într-o formă și mai profundă și mai primară în sfera însăși a vieții divine („Libertate și Spirit”, capitolul I)1.

Din punctul de vedere al lui Berdyaev, existența spirituală umană este strâns legată de spiritualitatea divină. El pune în contrast punctul său de vedere cu teismul și panteismul dualist, considerând aceste teorii ca rezultat al filozofiei religioase naturaliste. În ceea ce privește conceptul său despre legătura dintre Dumnezeu și univers, se poate deduce din doctrina sa despre libertate.

Berdyaev distinge trei tipuri de alimente: libertatea irațională primară, adică arbitrarul; libertatea rațională, adică îndeplinirea datoriei morale; și, în cele din urmă, libertatea pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu. Libertatea irațională umană este înrădăcinată în „nimicul” din care Dumnezeu a creat lumea. Acest „nimic” nu este gol; este un principiu primar, anterior lui Dumnezeu și lumii și care nu conține nicio diferențiere, adică nicio împărțire în orice număr de elemente definite. Berdyaev a împrumutat acest concept de la Jacob

Boehme (filozof mistic german, 1575 - 1624), care a desemnat acest principiu primar cu termenul Ungrund (fără temelie, haos primar). Potrivit lui Berdyaev, Ungrund-ul lui Boehme coincide cu conceptul de „Nimic divin” din teologia negativă a lui Dionisie Areopagitul și cu învățătura lui Meister Eckeghart (1260-1327), care a făcut distincția între Gottheit (zeitate) și Goti (zeu)1 2.

Berdyaev scrie: „Din divinul Nimic sau din Ungrund se naște Sfânta Treime, Dumnezeu Creatorul”. Crearea lumii de către zeul creator este un act secundar. „Din acest punct de vedere, putem spune că libertatea nu este creată de Dumnezeu:

1 Citatele din această carte sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

2 Doctrina creștină a lui Dumnezeu este împărțită în două părți: teologie negativă (apofatică) și teologie pozitivă (catafatică). În teologia negativă, bazată pe lucrările lui Dionisie Areopagitul, toate definițiile împrumutate din sfera existenței cosmice sunt inaplicabile lui Dumnezeu: Dumnezeu nu este persoană, nici minte, nici ființă etc. În acest sens, Dumnezeu este „Nimic divin . ”. Dar acest „Nimic” este mai presus de toate definițiile: Dumnezeu este suprapersonal, supraexistent etc. Teologia pozitivă învață că el este personalitate, iubire, spirit etc. Sarcina dificilă a învățăturii creștine este să arate că teologia negativă și cea pozitivă nu se contrazic, dar, strict vorbind, se completează reciproc. Astfel, Dumnezeu este unul în esența sa și este o trinitate. Din aceasta este clar că conceptul de personalitate, așa cum este aplicat lui Dumnezeu, este diferit de conceptul de personalitate creată și este folosit în teologie pur și simplu ca o „analogie”.

este înrădăcinată în Nimic, în Ungrund, din eternitate. Opoziţia dintre Dumnezeu Creatorul şi libertate este secundară; în ritul primitiv al divinului Nimic, această opoziție depășește limite, deoarece atât Dumnezeu, cât și libertatea ies din Ungrund. Un Dumnezeu creator nu poate fi responsabil pentru libertatea care a dat naștere răului. Omul este copilul zeului libertății - nimic, inexistență, du-te μη ον. Libertatea meonică este în concordanță cu actul divin al creației; inexistența acceptă în mod liber ființa” („Soarta omului”, 34)’. Rezultă că Dumnezeu nu are nicio putere asupra libertății pe care să nu o creeze. „Dumnezeu, Creatorul este atotputernic asupra ființei, asupra lumii create, dar nu are nicio putere asupra inexistenței, asupra libertății necreate.” Această libertate este primară în raport cu binele și răul; ea determină posibilitatea atât a binelui, cât și a răului. Din punctul de vedere al lui Berdyaev, nici măcar Dumnezeu nu poate prevedea acțiunile oricărei ființe cu voință liberă, deoarece aceste acțiuni sunt în întregime libere.

Berdyaev respinge atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu și susține că Dumnezeu nu creează voința ființelor universului care apar din Ungrund, ci pur și simplu ajută voința să devină bună. A ajuns la această concluzie datorită credinței sale că libertatea nu poate fi

creată și că dacă ar fi așa, atunci Dumnezeu ar fi responsabil pentru răul universal. Atunci, după cum crede Berdyaev, teodicea ar fi imposibilă. Răul apare atunci când libertatea irațională duce la o încălcare a ierarhiei divine a existenței și la o depărtare de Dumnezeu din cauza mândriei spiritului, dorind să se pună în locul lui Dumnezeu...

Ca urmare, aceasta duce la dezintegrarea în sfera existenței materiale și naturale și la sclavie în loc de libertate. Dar, în cele din urmă, originea răului rămâne misterul cel mai mare și mai greu de explicat („Essay on Eschatological Metaphysics”, 127)7. A doua libertate este libertatea rațională, care constă în supunerea față de legea morală și duce la virtutea obligatorie, adică din nou la sclavie. Ieșirea din această tragedie nu poate fi decât tragică și supranaturală. „Mitul Căderii vorbește despre neputința Creatorului de a alunga răul care curge din libertate,

' Citatul este tradus din engleză. limba În plus, toate citatele din cartea „Soarta omului” sunt, de asemenea, traduse din limba engleză.— Aprox. ed.

2 Citate din această carte sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

pe care El nu le-a creat. Apoi vine al doilea act divin în raport cu lumea și cu omul: Dumnezeu apare nu sub aspectul Creatorului, ci al Mântuitorului și al Mântuitorului, sub aspectul Dumnezeului suferind, luând asupra Sa toate păcatele lumii. Dumnezeu sub aspectul lui Dumnezeu Fiul coboară în haosul primar, în Ungrund, în abisul libertății, din care iese răul, precum și tot felul de bine.” Dumnezeu Fiul „se manifestă nu prin putere, ci prin jertfă. Jertfa divină, autocrucificarea divină pe cruce trebuie să cucerească libertatea meonică vicioasă, luminând-o din interior, fără violență împotriva ei și fără a respinge lumea creată a libertății” („Soarta omului”, 31 - 35).).

Această învățătură, notează Berdiaev, nu este panteism. „Panteismul conține un adevăr, și anume adevărul teologiei negative. Dar falsitatea panteismului constă în raționalizarea misterului și în traducerea adevărului teologiei negative în limbajul adevărului pozitiv” („Soarta omului”, 35).

În special, Berdyaev a fost interesat de problema personalității. Personalitatea, scrie el, este o categorie spiritualistă, nu o categorie naturală; ea nu face parte din niciun întreg; ea nu face parte din societate; dimpotrivă, societatea este doar o parte sau un aspect al individului. Personalitatea nu este o parte a cosmosului; dimpotrivă, cosmosul este o parte a personalității umane. Personalitatea nu este o substanță, este un act creativ, este neschimbată în procesul schimbării. În personalitate, întregul precede părțile. Fiind spirit, personalitatea nu este ceva autosuficient, nu este egocentrică; trece în altceva decât în sine, într-un anume „tu” și realizează un conținut universal, care este ceva concret și diferit de

universalele abstracte. Baza inconștientă, elementară a personalității umane este cosmică și telurgică. Realizarea personalității înseamnă ascensiune din subconștient prin conștient către supraconștient. Corpul uman, ca aspect etern al personalității, este o „formă” și nu o simplă entitate fizico-chimică și trebuie să fie subordonat spiritului. Moartea corporală este necesară pentru împlinirea vieții; această completitudine presupune învierea într-un corp perfect. Diferențele sexuale înseamnă diviziune; o personalitate completă nu are caracteristici sexuale; ea este hermafrodită. Activitatea creativă umană este o completare a vieții divine; prin urmare, are o oarecare semnificație teogonică și nu doar antropologică. Există o seară

Există umanitate reală în divinitate, ceea ce înseamnă că există și divinitate în om1.

Esența naturii omului este pervertită pentru că a renunțat la Dumnezeu; ființele care au căzut departe de Dumnezeu și unele de altele nu au experiență directă a așteptării spirituale; suferă de boala izolării. În loc să dezvolte o doctrină a experienței directe care dezvăluie viața subiectului, eul existent, mintea pervertită dezvoltă un mod de a cunoaște universul ca formă obiectivată. O persoană își pune senzațiile subiective într-o formă exterioară concretă, le proiectează și construiește din ele obiecte care stau din nou în fața lui, formând un sistem de realitate obiectivă, îl influențează cu forță și îl înrobesc. Sistemul lumii creat printr-o astfel de obiectivare este natura, spre deosebire de spirit, este lumea aparenței, lumea fenomenelor, în timp ce adevărata realitate este spiritul - lumea noumenelor2, o lume cognoscibilă în și prin însuși procesul de experiență spirituală directă, și nu prin obiectivare.

Berdyaev a văzut marele merit al lui Kant în faptul că a făcut o distincție între lumea fenomenelor și lumea noumenelor; dar a subliniat că Kant a greșit când a considerat lumea noumenelor ca fiind de necognoscibilă. Din punctul de vedere al lui Berdyaev, deficiența filozofiei lui Kant este că el nu a fost capabil să explice de ce o persoană folosește cunoașterea în forma ei obiectivată. Potrivit lui Berdyaev, această formă de cunoaștere apare ca o consecință a Căderii sau a renunțării de la Dumnezeu, care duce, de asemenea, la separarea reciprocă a persoanelor unele de altele.

Natura este formată din obiecte care există doar în mintea umană, așa cum credea Kant, sau este o sferă cosmică specială generată de păcat? Berdyaev susține că „subiectul a fost creat de Dumnezeu, dar obiectul a fost creat de subiect” („Experiența metafizicii eshatologice”). Totuși, aceasta nu înseamnă în niciun caz că el, ca și Kant, a considerat natura studiată de știința naturii ca fiind pur și simplu un sistem al ideilor noastre. Pentru a înțelege opiniile lui Berdyaev, trebuie amintit că, din punctul său de vedere, păcatul conduce nu numai

1 Aceste idei pot fi găsite în articolul „Problemele omului” din revista „Calea” nr. 50, 1936, pp. 12-26.

' Este incorect să reproduc acest cuvânt ca numen (numen); în greacă se pronunță -νοόνμενρν (noumenon), deci sunetul „o” nu trebuie să fie renunțat.

la obiectivarea prin cunoaştere, dar în realitate creează natura ca o sferă inferioară a fiinţei. „Răul dă naștere unei lumi constrânse de necesitate, în care totul este subiect de dependență sau relații cauza-efect” („Spirit și realitate”)1.

„Dacă lumea se află într-o stare de declin, atunci aceasta nu este vina metodei cunoașterii sale, așa cum susține, de exemplu, L. Shestov; vina stă în abisul existenței universului. Acest lucru poate fi cel mai bine descris ca un proces de scindare, divizare și alienare pe care subiecții - noumenele - îl suferă. Ar fi o greșeală să credem că obiectivarea are loc numai în sfera cunoașterii; mai întâi se întâmplă în realitate însăși. Este realizat de subiect nu numai ca cunoscător, ci și ca ființă vie. Intrarea în lumea obiectivă are loc chiar în viața primară. Dar ca urmare a acestui fapt, considerăm real doar ceea ce este secundar, raționalizat, obiectivat și punem la îndoială realitatea primarului, nu obiectivizat, nu raționalizat” („Experiența metafizicii eschatologice”, 77). Natura ca „sistem de relații între obiecte” are următoarele trăsături caracteristice: 1) obiectul este străin subiectului; 2) personalul, specificul și specialul sunt absorbite de general, impersonal-universal; 3) predomină necesitatea, certitudinea din exterior, libertatea este suprimată și nu se manifestă; 4) viața se adaptează la mișcările de masă din lume și din istorie și la omul obișnuit; o persoană și opiniile sale capătă un caracter public, dar acest lucru distruge originalitatea. În această lume a obiectelor, viața se desfășoară în timp, care este împărțit în trecut și viitor, iar aceasta duce la moarte. În loc de „existență” ca unică activitate creativă individuală a spiritului, găsim în natură o simplă „ființă” determinată de legi. Folosirea ideilor generale despre această existență care se repetă monoton servește ca mijloc de comunicare între indivizi izolați care creează instituții sociale; dar în această societate, supusă regulilor convenționale, subiectul rămâne singur. Din fericire, însă, în „adâncurile sale existente” omul menține încă comunicare „cu lumea spirituală și întregul cosmos” (81). Omul este „o ființă duală, care trăiește atât în lumea fenomenelor, cât și în lumea noumenelor” (79). Prin urmare, „noumenul poate pătrunde în fenomen, lumea invizibilă -

1 Citatele din această carte sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

în lumea vizibilă, lumea libertăţii - în lumea necesităţii” (67). Această victorie a spiritului asupra naturii se realizează prin simpatie și iubire, depășirea izolării prin comunicarea lui „eu” și „tu” în experiența spirituală directă, care este în natura intuiției și

nu a obiectivării. „Această cunoaștere este o uniune „căsătorică” a indivizilor bazată pe iubire adevărată” („Singurătate și societate”, 118)”. Nu poate exista o unitate strânsă între universale, între „obiecte”: o unitate strânsă este posibilă doar în raport cu „eu” și „tu” (109). Cunoașterea spirituală este unitatea dintre două subiecte într-o experiență mistică în care „totul” este în mine și eu sunt în toate” (115, 148). Berdyaev desemnează o astfel de comunicare spirituală directă cu termenul „sociabilitate”. Ea creează unitate bazată pe iubire. Dragostea este manifestarea liberă a spiritului. Prin urmare, este sociabil și este o unitate conciliară (folosim acest termen în sensul pe care l-a pus Hhomyakov). „Spiritul liber este sociabil și nu este izolat individualist” („Essay on Eschatological Metaphysics,” 21).

Renașterea omului căzut înseamnă eliberarea lui de natura creată de procesul de obiectivare; înseamnă victorie asupra sclaviei și morții, o înțelegere a personalității ca spirit, ca existență care nu poate fi obiect și nu poate fi exprimată prin idei generale. Prin urmare, Berdyaev își numește filozofia existențială sau personalistă. Cu toate acestea, el crede că adevăratul personalism ar trebui găsit nu în Heidegger sau Jaspers, ci în Bl. Augustin, care a adus în prim-plan conceptul de „subiect”.

Societatea, națiunea, statul nu sunt indivizi; omul ca individ are mai multă valoare decât ei. De aceea o persoană are dreptul și datoria sa de a-și apăra libertatea spirituală împotriva statului și a societății. În viața statului, națiunii și societății, descoperim adesea o forță întunecată, demonică, care încearcă să subjugă personalitatea unei persoane și să o transforme pur și simplu într-un instrument pentru propriile sale scopuri („Singurătate și societate”, 177). În viața socială, procesul de obiectivare și regulile convenționale distorsionează conștiința unei persoane. O conștiință pură, autentică nu se poate manifesta decât în și prin individ; totul ar trebui

Citatele din această carte sunt traduse din engleză și din limbă—Aprox. ed.

să fie supus jurisdicţiei acestei conştiinţe „existenţiale”, necoruptă prin obiectivare.

În etica sa, Berdyaev luptă împotriva binelui imperfect, care s-a dezvoltat în viața publică pe baza obiectivizării. El o expune în cartea sa „Soarta omului”, pe care o numește „un experiment despre etica paradoxală”. Ca o epigrafă a minunatei sale cărți, Berdiaev a luat cuvântul lui Gogol: „Este trist să nu vezi bine în virtute”. Întreaga etică a lui Berdyaev dezvăluie cu îndrăzneală adevărul trist că „există foarte puțin bine în virtute și tocmai de aceea iadul este pregătit din toate părțile” („Soarta omului”, 358). Principalul paradox al eticii sale este că orice diferență între bine și rău este, după Berdyaev, o consecință a Căderii ca „manifestare și test al libertății umane, chemarea creatoare a omului” (362). Experiența binelui și a

răului apare atunci când libertatea irațională duce la detașarea de Dumnezeu.

„Universul pleacă de la o lipsă inițială de distincție între bine și rău și realizează o distincție clară între ele, dar apoi, îmbogățit de această experiență, se termină fără a mai face nicio distincție între ele” (47). Ea se întoarce la Dumnezeu și la împărăția lui, care este dincolo de bine și de rău (371). Paradoxul spune: „Este rău că a apărut o distincție între bine și rău, dar a face o distincție, odată ce a apărut, este bine; este rău când ești încercat prin experiența răului, dar este bine când cunoști binele și răul ca urmare a acestei experiențe” (49).

Berdyaev dă denumirea de „etică a dreptului” acelei etici care privesc doar partea de mijloc a cursului, adică doar diferența dintre bine și rău. Analizând etica legalizată și creștinismul legalizat, Berdyaev arată că acestea sunt adaptate la cerințele vieții sociale de zi cu zi și, prin urmare, sunt pline de convenții și conduc la ipocrizie și despotism. El își propune să evalueze regulile acestei morale obișnuite din punctul de vedere al unei „conștiințe bune”, și nu din punctul de vedere al nevoilor temporare ale unei persoane. El vrea să creeze o „Critică a conștiinței pure”, precum „Critica rațiunii pure” a lui Kant. Berdyaev folosește descoperirile lui Freud pentru a expune elementele sadice din legalitate și sursele subconștiente impure ale cerințelor stricte formulate de mulți campioni ai „binelui”; de exemplu, el urmărește orice fanatism, orice preocupare pentru „depărtare” în detrimentul „vecinului său”, indică absența adevăratului

dragostea, și anume dragostea pentru un anumit individ, și înlocuirea acesteia cu dragostea pentru teorii abstracte, programe etc., susținute de mândria autorilor și susținătorilor acestora.

Berdiaev nu își propune în niciun caz să desființeze etica dreptului sau formele juridice ale vieții sociale. Pur și simplu cere toleranță în lupta împotriva răului și indică un stadiu superior al conștiinței morale decât etica legii. Această etapă superioară își găsește expresie în etica mântuirii și a iubirii lui Dumnezeu; se bazează pe apariția omului-Dumnezeu în lume și pe acceptarea lui de a suferi din dragoste pentru păcătoși. El înfățișează această apariție a lui Dumnezeu ca pe o tragedie a iubirii lui Dumnezeu pentru toate creaturile. După cum sa menționat, Berdyaev susține că, deoarece lumea conține libertate irațională, ea nu este creată de Dumnezeu, ci are rădăcinile în Úngrund, a cărui putere este independentă de Dumnezeu și formează baza atât a lui Dumnezeu, cât și a universului. Această libertate irațională a fost biruită în Dumnezeu din veșnicie, dar nu și în lume; scufundă lumea în rău și își transformă istoria în tragedie. Libertatea cosmică irațională nu este supusă lui Dumnezeu. Prin urmare, dragostea lui Dumnezeu pentru creaturi capătă inevitabil un caracter tragic. Fiul lui Dumnezeu poate ajuta lumea doar intrând personal în tragedia lumii, pentru a realiza din interiorul lumii unitatea iubirii și libertății, care duce la transformarea și îndumnezeirea lumii. Această latură a relației lui Dumnezeu cu lumea este subliniată în mod special în cartea

lui Berdyaev „Libertate și Spirit”. Victoria logosului asupra întunericului, asupra „nimicului” este posibilă numai dacă viața divină este o tragedie (I, 240). „Dumnezeu însuși se străduiește să sufere în pace” (251). Venirea și răscumpărarea lui Hristos sunt „o continuare a creării lumii, a opta zi a creației, un proces cosmogonic și antropogonic” (254).

Transformarea și îndumnezeirea sunt posibile doar prin ascensiune la al treilea tip de libertate, impregnată de dragoste pentru Dumnezeu. Prin urmare, este clar că ele nu pot fi realizate prin forță; ele presupun dragostea liberă a omului pentru Dumnezeu. Prin urmare, creștinismul este o religie a libertății. În toate lucrările sale, Berdyaev apără cu pasiune și persistență libertatea umană în chestiuni de credință. Capitolele VI - X din „Libertatea și Spiritul” sunt dedicate în mod specific problemei libertății și creativității libere, pe care Dumnezeu le așteaptă de la om ca prietenul său. Biserica, spune Berdyaev, trebuie să acorde sancțiune religioasă nu numai sfințeniei celor care caută mântuirea personală, ci și geniului poeților, artiștilor, filosofilor, Biblioteca ήτα „Runiversul ”

oameni de știință, reformatori sociali care dedică creativitatea în numele lui Dumnezeu (230). „Când salvează sufletul, omul încă se gândește la sine” (64), dar creativitatea în sensul ei lăuntric presupune să se gândească la Dumnezeu, la adevăr, la frumusețe, la viața sublimă a spiritului. În cartea sa „Soarta omului”, Berdyaev repetă că nu numai etica mântuirii, ci și etica creativității este calea către împărăția cerurilor.

Viața publică, susține Berdyaev, este o organizație bazată într-o mai mare măsură pe falsitate decât pe adevăr. Adevărul pur nu este adesea sigur, ci distructiv; acţionează ca o substanţă explozivă care duce la judecată asupra lumii şi la sfârşitul lumii. Adevărul pur este existențial; în viața socială folosim cunoașterea obiectivată a adevărului, care, deși nu mai este existențială, este totuși adaptată la nevoile a milioane de oameni („Libertate și Spirit”, 57). În stat și în biserică ca instituții publice, întâlnim adesea nu o realitate spirituală existențială, ci simboluri tradiționale: „Titluri precum rege, general, papă, mitropolit, episcop sunt toate simboluri. Toate gradele de ierarhie sunt simboluri. În contrast, avem astfel de realități ca un sfânt, un profet, un geniu creator, un reformator social. Astfel, ierarhia calităților umane este reală” (64).

Împărăția lui Dumnezeu este îmbrăcată cu dragoste pentru toate creaturile, atât sfinte, cât și păcătoase. „Moralitatea binelui transcendental nu implică deloc indiferență față de bine și rău sau toleranță față de rău. Ea cere mai mult, nu mai puțin.” Scopul său este „iluminarea și eliberarea celor răi” („Soarta omului”, 372). Prin urmare, adevărata conștiință morală nu se poate odihni atâta timp cât există suflete rele care se confruntă cu chinurile iadului. „Conștiința morală începe cu întrebarea pusă de Dumnezeu: „Cain, unde este fratele tău Abel?” Se va încheia cu o altă întrebare de la Dumnezeu: „Abel, unde este fratele tău Cain?” (351). „Raiul este posibil pentru mine dacă nu există un iad etern pentru măcar o creatură care a trăit vreodată. Nimeni nu poate fi salvat separat, izolat. Mântuirea poate fi o eliberare socială, universală de sursele de chin” („Experiența metafizicii eschatologice”, 205). Berdyaev este convins că pot fi

găsite modalități de a ispăși răul și de a învinge iadul. El crede în mântuirea universală, apocatastasis. El are în vedere dezvoltarea

activitatea creativă este una dintre cele mai bune modalități de a combina libertatea și dragostea.

În cartea „Libertatea și Spiritul” există un capitol numit „Teosofia și gnosticismul” în care face o critică usturătoare a „teozofiei” moderne. El arată că în Teozofie nu există Dumnezeu, ci doar divinul, nu există libertate, nu există înțelegere a răului; acesta este un tip de evoluționism naturalist. Teozofia atrage oamenii cu gnosticismul ei fictiv, pretenția sa de a cunoaște lumea divină. Biserica trebuie să se opună teosofiei cu un gnosticism autentic și să se elibereze de antignosticism, care într-un anumit sens este identic cu agnosticismul. În ceea ce privește gnosticismul antic, biserica și-a permis legătura cu magia, dar omul modern, după ce a experimentat tot felul de ispite, nu se mai poate apăra împotriva lor prin bariere artificiale. „Metoda de a-i proteja pe acești copii mici de ispită a fost ochitabilă în istoria creștinismului”, scrie Berdyaev, chemând la dezvoltarea liberă creatoare a spiritului uman în numele Domnului Dumnezeu.

Teoriile sociale ale lui Berdyaev sunt strâns legate de filosofia sa religioasă. În multe dintre lucrările sale se ocupă de filosofia istoriei sau de aspectele filozofice ale problemelor politice. Astfel sunt, de exemplu, „Sensul istoriei”, „Filosofia inegalității” și „Noul Ev Mediu”1. După Berdiaev, procesul istoric constă în lupta binelui împotriva libertății iraționale; este „drama iubirii și libertății care se desfășoară între Dumnezeu și celălalt eu al Său, pe care El îl iubește și după care tânjește după iubire reciprocă” („Sensul istoriei”, p. 52). „Mesiaismul este principala temă a istoriei: adevărat sau fals, evident sau secret” („Eseu de metafizică escatologică”, 174). Onoarea de a descoperi acest adevăr aparține poporului european. „În istoria lumii lucrează trei forțe: Dumnezeu, soarta și libertatea omului. Acesta este motivul pentru care istoria este atât de complexă. Soarta transformă personalitatea umană într-o arenă pentru forțele iraționale ale istoriei. În anumite perioade ale istoriei lor, popoarele se supun în special puterii destinului; libertatea omului este mai puțin activă, iar omul se simte detașat de Dumnezeu. Acest lucru este vizibil mai ales în soarta popoarelor rus și german. Creștinismul recunoaște că soarta poate fi biruită, dar poate fi învinsă numai prin Hristos.”

1 Citatele din aceste cărți sunt traduse din engleză. limba Notă, ed.

Când libertatea irațională câștigă dominație, realitatea începe să se dezintegreze și să revină la haosul original. Acest lucru este descris cu cea mai mare intensitate de Dostoievski într-unul dintre romanele sale (vezi „Viziunea asupra lumii a lui Dostoievski” - una dintre cele

mai bune lucrări ale lui Berdyaev). În viața publică, revoluția este o formă extremă de întoarcere la haos. Lucrările lui Berdyaev conțin multe idei valoroase despre natura revoluției și conducătorii ei. „Revoluțiile”, scrie el, „sunt precedate de un proces de dezintegrare, o cădere a credinței și pierderea de către oameni a centrului spiritual unificator al vieții. Drept urmare, oamenii își pierd libertatea spirituală și devin pradă diavolului.” Rolul de conducere în rândul oamenilor este jucat de elemente extreme - iacobini, bolșevici, oameni care se imaginează ca creatori liberi ai unui nou viitor, dar în realitate sunt „dirigenți pasivi de elemente fără formă; de fapt, ei nu se îndreaptă către viitor, ci către trecut, căci sunt sclavi ai trecutului, legați de acesta prin răutate, invidie și răzbunare” („Filosofia inegalității”). Prin urmare, revoluțiile nu pot crea nimic; ele doar distrug; nu sunt niciodată creativi. Creativitatea începe doar în perioada de reacție, care vine după revoluție; atunci apar noi forme de viață pentru care oamenii au fost pregătiți de întregul lor trecut. Dar chiar și în erele creative ale istoriei, oamenii nu și-au atins niciodată obiectivele pe care și le-au propus. „Nici un singur proiect dezvoltat în profunzimea procesului istoric nu a avut vreodată succes” („Sensul istoriei”, 237).

În Evul Mediu, teocrațiile catolice și bizantine care foloseau constrângerea au fost înfrânte. Adevărata realizare a acestei perioade este că voința omului a fost apoi întărită de disciplina mănăstirii și a cavalerilor; datorită creștinismului medieval, omul s-a ridicat deasupra naturii; legăturile care îl legau de viața interioară a naturii au fost rupte. „Marele Pan este mort” pentru om și a început să-l considere ca pe un mecanism mort. Dar omul a apărut nu numai din natură; în timpul Renașterii și al umanismului, s-a lepădat și de Dumnezeu. Motto-ul timpului nostru este „eliberarea puterilor creatoare ale omului”; centrul de greutate este transferat din adâncurile divine în creativitatea pur umană, străduindu-se să îmbunătățească viața prin subjugarea naturii fără ajutorul milostiv al lui Dumnezeu. Privind natura ca pe un mecanism mort, omul modern s-a dezvoltat

știința și tehnologia pozitivistă, care a plasat mașinile între om și natură. Puterea mașinii îl ajută pe om în lupta sa cu natura, dar în același timp îl distruge; începe să-și piardă imaginea individuală, „devine depersonalizat și se supune naturii artificiale, mecanizate, pe care el însuși a creat-o”. Astfel, epoca individualismului extrem se încheie cu pierderea individualității; umanismul non-religios duce la pierderea umanității de către om. Un astfel de sfârșit ar fi trebuit așteptat, deoarece o persoană care a respins un principiu superior și a încetat să se străduiască să realizeze imaginea lui Dumnezeu în sine este condamnată să fie sclava elementelor inferioare. Omul este amenințat de noi forme de sclavie; sunt rezultatul socialismului, care a înlocuit adevărata conciliaritate, bazată pe iubire și transformare religioasă a creației, cu una falsă, bazată pe slujirea forțată a individului față de societate pentru a-și satisface nevoile materiale. Este semnificativ faptul că socialismul modern a fost fondat de un evreu, Marx, un reprezentant al unui popor care „a cerut cu pasiune realizarea adevărului și a fericirii pe pământ” și care a respins

adevăratul mesia pentru că a apărut sub forma unui slujitor și nu. un rege-eliberator pământesc. Evreii încă așteaptă raiul pe pământ, întorcându-se cu totul către viitor; de aceea sunt gata să declare război tuturor tradițiilor istorice și sacre și a tot ceea ce a fost transmis de-a lungul secolelor de la o generație la alta; un evreu devine cu ușurință un revoluționar și un socialist („Sensul istoriei", 199).

Cu toate acestea, nu ar trebui să credem că Berdiaev este un antisemit. El, ca și Vladimir Solovyov, are o părere foarte înaltă despre poporul evreu. Nu există nicio urmă de antisemitism sau frică excesivă de socialism în învățătura lui. Berdyaev este un campion al unui brand specific de socialism, pe care îl numește socialism personalist, susținând că socializarea vieții economice poate fi benefică doar dacă „cele mai înalte valori ale persoanei umane și dreptul său de a atinge plinătatea vieții sunt recunoscute. " („Problema omului"). Totuși, eforturile de a realiza socialismul îl transformă „în ceva complet diferit de idealul socialist". Socialismul va dezvălui noi diferențe în viața umană. Socialismul nu va atinge niciodată eliberarea

1 Citatele din această carte sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

munca umană, pe care Marx a căutat să o realizeze prin constrângere; socialismul nu va da niciodată bogăție unei persoane și nu va stabili niciodată egalitatea, ci va duce doar la o nouă dușmănie între oameni, la noi dezuniri și la noi forme nemaiauzite de opresiune („Sensul istoriei"). Eliminarea foametei și a sărăciei „nu rezolvă problema spirituală"; omul va rămâne „față în față, ca înainte, cu turma morții, eternității, iubirii, cunoașterii și creativității. Și într-adevăr, putem spune că o viață socială organizată mai rațional, elementul tragic al vieții - conflictul tragic dintre individ și societate, individ și cosmos, individ și moarte, timpul și eternitatea - va crește în intensitate" („Spirit și realitate").

Cu toate acestea, Berdiaev subliniază, aproape în același mod ca și Bulgakov, că eșecurile istorice sunt cele care duc la realizări autentice: eșecurile au trezit voința pentru o transformare religioasă a vieții („Sensul istoriei", X), de a transfera centrul. a gravitației din timpul împrăștiat pământesc până în timpul veșnic în viața divină. În viața divină, se realizează învierea universală - aceasta este o condiție necesară pentru rezolvarea contradicțiilor morale ale vieții pământești. Chiar și activitatea economică umană trebuie să sufere schimbări profunde: bazată pe „iubirea de ființa interioară a naturii", trebuie să devină o forță care duce la înviere, în timp ce tehnologia modernă rămâne în sfera morții („Filosofia inegalității"). „Împărăția lui Dumnezeu este singura împărăție care poate prospera" („Eseu despre metafizica escatologică"). Acest regat nu rezidă în timpul istoric, ci în timpul existențial. Diferența dintre aceste două tipuri de timp este următoarea. Timpul istoric „poate fi simbolizat printr-o linie care se extinde înainte în viitor, spre nou", dar în timpul existențial „nu există nicio distincție între trecut și viitor, început și sfârșit".

Prin urmare, viața în Împărăția lui Dumnezeu nu face parte din istorie, ci este metaistorică. Sensul istoriei este „dincolo de granițele istoriei”, în metaistorie. Totuși, nu trebuie să credem că istoria și metaistoria sunt complet separate una de cealaltă. „Metaistoria este prezentă constant ca fundal al istoriei. Ceea ce este metaistoric distruge succesiunea infinită cosmică a evenimentelor și determinismul procesului istoric: metaistoricul distruge obiectivarea. Prin urmare, venirea lui Isus Hristos este un transcendent

toate celelalte evenimente metaistorice; are loc în timpul existențial” (ibid.). De asemenea, toată activitatea creativă umană autentică „are loc în timpul existențial” și este „în mod divin uman” (ibid.). Dar implementarea impulsului creator în istorie, adică în lumea noastră obiectivată, este întotdeauna imperfectă și se termină întotdeauna într-un eșec tragic: „Istoria lumii cunoaște cele mai teribile eșecuri creatoare - eșecul creștinismului, lucrarea lui Hristos pe pământ. Istoria creștinătății a reprezentat de prea multe ori răstignirea lui Hristos.” „Cu toate acestea, nu ar trebui să presupunem că creativitatea umană, pervertită prin obiectivare, este complet superfluă.” „Învierea ca limită care include toate realizările creative individuale” dă sens atât existenței personale, cât și istorice. Această limită este metaistoria împărăției lui Dumnezeu, în care obiectivizarea este depășită, iar opoziția dintre subiecte și obiecte nu mai are nici un sens. În lumea noastră, „soarele este în afara mea” și „aceasta „indică starea mea de jos”, dar în lumea transformată, „soarele trebuie să fie în mine și să radieze lumină din mine” (ibid.).

O persoană capabilă să se închine și să slujească unui sfânt intră pe calea care duce la desăvârșirea Împărăției lui Dumnezeu. Se dezvoltă într-o societate formată dintr-un număr infinit de creaturi, foarte diferite ca calitate una de cealaltă și conectate ierarhic unele cu altele. Berdyaev dedică întreaga carte intitulată „Filosofia inegalității” pentru a demonstra că aspirațiile egalitare ale democrației, socialismului, internaționalismului și altele asemenea duc la distrugerea individului și sunt generate de spiritul de negare, invidie, resentimente și răutate.

Toate distorsiunile de personalitate care există în lumea noastră păcătoasă sunt depășite printr-un lung proces de dezvoltare. „Dacă refuzăm să acceptăm doctrina sclavă, teroristă, a condamnării eterne, atunci trebuie să permitem preexistența sufletelor într-o altă sferă de proiecție chiar înainte de nașterea lor pe pământ și trecerea lor prin alte proiecții după moarte. Teoria reîncarnării într-o singură proiecție este insuportabilă și incompatibilă cu integritatea personalității și imuabilitatea ideii de persoană. Cu toate acestea, poate fi acceptată ideea reîncarnării în multe proiecții, conform căreia destinul uman depinde de existența sa în proiecții altele decât

proiecţii ale lumii obiective a fenomenelor. Leibniz a vorbit pe bună dreptate despre metamorfoze, și nu despre metapsihoză (ibid.). Eliberarea finală de distorsiunea lumii obiectelor va fi realizată doar „într-o eternitate mângâitoare și va fi o revelație a Duhului” (ibid.).

Berdyaev a scris adesea multe despre Rusia. El spune că „Rusia este destinată de Dumnezeu însuși să devină o mare unitate integrală a Estului și a Vestului, dar în situația sa empirică actuală este un amestec nefericit de Est și Vest”. El vede sursa ulcerului Rusiei în relația incorectă dintre principiile masculine și feminine din ea. La o anumită etapă a dezvoltării naționale a popoarelor occidentale din Franța, Anglia și Germania, „a apărut un spirit curajos și și-a pus amprenta organic asupra forțelor de bază ale poporului” („Filosofia inegalității”). Nu a existat un astfel de proces în Rusia și nici măcar religia ortodoxă nu a fost în măsură să ofere disciplina spiritului pe care catolicismul l-a creat în Occident, în conformitate cu trăsăturile sale stabile și clare. „Sufletul rus a rămas neeliberat; nu era conștient de nicio limită și s-a extins la nesfârșit. Cere totul sau nimic, starea sa de spirit este fie apocaliptică, fie nihilistă și, prin urmare, este incapabilă să ridice un regat al culturii fără inimă.” În conformitate cu aceste trăsături caracteristice naționale, gândirea rusă este, de asemenea, îndreptată în principal „spre problema eshatologică a sfârșitului, colorată apocaliptic” și impregnată cu un sentiment de catastrofă iminentă (această expresie a fost folosită pentru prima dată de Ern și prințul E. Trubetskoy). Înclinația eshatologică a minții rusești și lipsa de interes pentru „regatul culturii cu jumătate de inimă” sunt descrise în cartea lui Berdiaev „Gândirea rusă”. În special, Berdiaev a avut în vedere F. Dostoievski, Vladimir Solovyov, K. Leontyev, N. Fedorov și Prince. E. Trubetskoy. Berdiaev însuși este unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestui curent de gândire rusă.

Chiar și filozofii cu o viziune creștină asupra lumii, reflectând asupra semnificației propriului popor în procesul istoric, cedează în fața ispitei naturalismului în sensul de a acorda prea multă importanță caracterului național empiric. În cartea sa despre A. S. Hhomyakov, Berdyaev notează că acest neajuns era și caracteristic slavofililor, deoarece aceștia aveau tendința de a admira trăsăturile caracteristice naturale ale poporului rus și

formele istorice ale vieţii sale naţionale. Filosofii ruși moderni se feresc de această tendință.

Berdyaev aparține acelui grup de gânditori care caută să dezvolte o viziune creștină asupra lumii. Activitățile lor reprezintă cea mai originală expresie a gândirii filozofice rusești. Dezvoltarea sa a început cu mai bine de o sută de ani în urmă - de la fondatorii mișcării slavofile Ivan Kireevsky și Hhomyakov, dar și-a dobândit independența mult mai târziu, sub influența lui Vladimir Solovyov. După el a apărut o întreagă galaxie de filozofi religioși. Printre ei se numără S. N. Trubetskoy, E. N. Trubetskoy, N. Fedorov, părintele Pavel Florensky, părintele Sergius Bulgakov, V. Ern, N. Berdyaev, L.

Karsavin, S. L. Frank, S. A. Alekseev (Askoldov), I. A. Ilyin, tatăl, Vasily Zenkov, tatăl Georgy Florovsky, B. Vysheslavtsev, N. Arsenyev, P. Novgorodtsev, E. Spektorsky. Asemenea filozofi, de exemplu, precum părintele Pavel Florensky, părintele Sergius Bulgakov, Berdyaev, Karsavin, Frank, au dezvoltat sisteme întregi de filozofie creștină. Unele dintre ideile lor nu sunt în strictă concordanță cu învățăturile tradiționale ale bisericilor ortodoxe și catolice. Mai mult decât atât, în ceea ce privește unele dintre teoriile lor, se poate spune că acestea nu sunt în concordanță cu dovezile experienței religioase și ale intuiției intelectuale și, prin urmare, ar trebui respinse în procesul dezvoltării ulterioare a viziunii creștine asupra lumii. Una dintre astfel de teorii este doctrina lui Berdyaev despre Ungrund ca principiu primordial, ridicându-se, pe de o parte, la Dumnezeu și, pe de altă parte, la voința entităților cosmice.

Berdyaev se înșeală când crede că Ungrund-ul său este identic cu „Nimicul divin” al lui Dionisie Areopagitul. Neantul divin este în toate privințele dincolo de toate definițiile posibile și este de o asemenea perfecțiune încât nu poate fi exprimat în mod adecvat prin conceptele noastre. Când Areopagitul se îndreaptă spre teologia pozitivă, de exemplu, când interpretează principiul suprem ca fiind atât personal, cât și suprapersonal, nu îl raționalizează, ci rămâne totuși fidel teologiei negative. Astfel, dacă există un singur Dumnezeu în trei persoane, atunci cuvântul „persoană” aici poate însemna doar ceva analog ideii de personalitate creată, dar nu identic cu ea. Experiența mistică descrisă cu atâta încântare în cartea lui Otto „Der Heilige” („Sfântul”) confirmă pe deplin învățătura lui Dionisie Areopagitul despre „Nimicul divin” ca principiu original și absolut perfect.

Nici experiența mistică, nici intuiția intelectuală nu găsesc vreo dovadă a unui „nimic” care există independent de Dumnezeu, care l-a folosit doar pentru a crea lumea. Filosofii și teologii interpretează în mod greșit afirmația că „Dumnezeu a creat lumea din nimic” atunci când presupun că într-un fel „nimic” a servit ca material din care Dumnezeu a creat lumea. Această afirmație are o semnificație foarte simplă și în același timp mult mai importantă: Dumnezeu creează lumea fără să împrumute niciun material nici de la sine, nici din exterior; el creează entităţi cosmice ca ceva ontologic complet nou în comparaţie cu el. Voința ființelor create este și creația lui. Este gratuit pentru că, atunci când creează o personalitate, Dumnezeu o înzestrează cu o putere creatoare extraordinară, dar nu îi dă niciun caracter empiric - nici virtute, nici imoralitate, nici curaj, nici lașitate etc. Fiecare personalitate își dezvoltă liber propriul caracter empiric sau esența sa (essentia) și o depășește în sensul că personalitatea rămâne capabilă să-și dezvolte liber caracterul. După ce ne-a creat voința liberă, botul nu comite niciodată violență împotriva ei, deoarece libertatea este o condiție necesară pentru ca o persoană să obțină virtutea perfectă. Totuși, determină și posibilitatea răului.

Liberul arbitru al creaturilor este pe deplin compatibil cu atotștiința divină. Dumnezeu este o ființă supra-temporală. Prin urmare, nu este

separat de viitor printr-o relație de precedență. El cunoaște viitorul, precum și prezentul și trecutul, nu prin inferență logică, ci prin contemplare și percepție directă. Acest lucru a fost indicat încă din secolul al VI-lea d.Hr. de Boethius.

De-a lungul multor ani ai relațiilor noastre de prietenie, Berdiaev și cu mine ne-am certat pe probleme legate de teoria cunoașterii. Berdyaev a susținut că există două tipuri de cunoaștere: intuiția în raport cu realitatea spirituală și obiectivarea în raport cu natura. Dimpotrivă, am susținut că atât sfera superioară, cât și cea inferioară ale existenței sunt cognoscibile prin intuiție, adică prin contemplare directă (vezi, de exemplu, cartea mea „Intuiția senzuală, intelectuală și mistică").

După cum sa indicat deja, învățătura lui Berdyaev despre Ungrund și că voința creaturilor nu este creată de Dumnezeu nu poate fi considerată ca parte a filozofiei creștine. Dar asta nu înseamnă că toate celelalte departamente ale sistemului său ar trebui să fie

de asemenea respins. Conținutul principal al sistemului lui Berdyaev rămâne neafectat. Subiectul esențial al filosofiei creștine este doctrina binelui absolut, care poate fi realizată numai în împărăția lui Dumnezeu și imperfecțiunea lumii noastre păcătoase. Cel mai mare merit al lui Berdiaev constă în faptul că a dovedit într-un mod extrem de original „cât de puțin bun este în virtutea noastră" în viața noastră personală, socială și bisericească. Asemenea lui Lev Tolstoi, a dezvăluit cu îndrăzneală viciile modului nostru de viață și ne-a învățat să le vedem pe cele pe care, din obișnuință, nu le observăm. El descrie în mod viu integritatea procesului istoric ca o luptă între bine și rău, al cărei scop poate fi atins în afara istoriei. El dovedește în mod convingător că totul pământesc, cu excepția razelor împărăției lui Dumnezeu, trebuie să piară. Aceste raze intră în procesul istoric pentru că Dumnezeu-omul Iisus Hristos nu ne refuză niciodată ajutorul său milostiv.

De asemenea, extrem de valoroasă este afirmația lui Berdyaev că doctrina chinurilor teribile ale iadului, fără speranță și veșnică, este de natură sadică. Este imposibil de formulat vreo teodicee izolat de doctrina apocatastazei sau a mântuirii universale. O caracteristică remarcabilă a filozofiei lui Berdyaev este apărarea adevărului că creștinismul este o religie a iubirii și, prin urmare, a libertății și toleranței. De asemenea, merită laude mari pentru criticile sale la adresa socialismului, comunismului, spiritului burghez și pentru lupta sa împotriva oricărei încercări de a transforma valorile relative în valori absolute. El critică lupta de clasă modernă din punctul de vedere al idealului creștin. În ceea ce privește principiile vieții publice, Berdyaev este un campion al tradițiilor umanismului vest-european și rus, și anume valoarea absolută a individului și drepturile sale inalienabile la libertatea spirituală și condițiile decente de viață. El susține în mod convingător că aceste principii pot fi justificate în mod constant doar pe baza unei viziuni creștine asupra lumii.

Există oameni care, în zelul lor de a fi mai ortodocși decât Ortodoxia însăși, condamnă activitățile lui Berdiaev ca fiind periculoase pentru biserică. Ei uită că, așa cum arată istoria creștinismului, practica bisericească și învățătura teologică tradițională suferă de multe neajunsuri care înstrăinează mari secțiuni ale societății de biserică. Pentru a-i aduce înapoi în stâlpul bisericii, este nevoie urgentă de munca unui laic precum Berdiaev, subliniind

Se crede că aceste neajunsuri pot fi eliminate fără a provoca pagube temeliilor bisericii creștine. Exprimând adevărurile esențiale ale creștinismului într-o formă nouă și originală, diferită ca stil de teologia tradițională, filozofi precum Berdyaev trezesc interesul pentru creștinism în mintea multor oameni care s-au îndepărtat de el și îi pot ajuta să-i readucă în staul. a bisericii. Oameni precum Berdyaev oferă un sprijin puternic pentru conservarea și dezvoltarea civilizației, care protejează valoarea absolută a individului; și pentru toate acestea - cinste și laudă lor!

Capitolul XVII INTUITIVIST!

1. n. O. Lossky

Nikolai Onufrievich Lossky s-a născut în 1870 în satul Kreslavka, provincia Vitebsk. A absolvit facultățile istorice, filologice și naturale ale Universității din Sankt Petersburg, unde mai târziu a fost profesor de filozofie. În 1922 a fost expulzat din Rusia de guvernul sovietic și s-a stabilit la Praga, unde a locuit până în 1942. Din 1942 până în 1945 a fost profesor de filozofie la Bratislava, Cehoslovacia. Lossky locuiește în prezent în America și este profesor de filozofie la Academia Teologică Rusă din New York.

Principalele lucrări ale lui Lossky: „Învățături de bază ale psihologiei din punctul de vedere al voluntarismului", Sankt Petersburg, 1903, tradusă în germană în 1905 sub titlul „Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus"; „The Justification of Intuitiveism", Sankt Petersburg, 1906, în germană această lucrare a fost publicată sub titlul „Die Grundlegung des Intuiti-vismus", Halle, 1908, iar în engleză - sub titlul „The Intuitive Basis of Kwledge", Londra, 1919; „Lumea ca întreg organic", M., 1917; „Probleme de bază ale epistemologiei", 1919; „Logic", M., 1922, ediția a 2-a, Berlin, 1923 (tradusă în germană sub titlul „Hand-buch der Logik, Teubner, 1927, și tot în sârbă); „Libertatea voinței", UMKA Press, Paris, 19271 (traducere

1 Titlurile următoarelor cărți sunt date în traducere din engleză, limbă - Notă, nota editorului.

dena în engleză sub titlul „Friodom oft Will", Londra, 1932); „Valoare și existență", Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu ca bază a valorilor,

ed. UMKA, 1931; „N. Lossky și John S. Marshall” (traducere de Vinokurov); „Valoare și existență”, 1935; Tipuri de viziune asupra lumii, ed. UMKA, 1931; „Materialismul dialectic în URSS”, ed. UMKA, 1934; „Intuiție senzuală, intelectuală și mistică”, ed. UMKA, 1938, prima parte a acestei cărți a apărut în limba germană în „Archiv fur gesamte Psychologie” LXXXVII, 1933 (Arhiva Psihologiei Generale), sub titlul „Der Intuitivismus und die Lehre von der Transsubjektivitat der sinnlichen Qualitaten” („Intuiționismul și doctrina calităților senzoriale transsubiectivității”), iar în engleză – în cinci broșuri publicate la Praga în 1934-1938. în ed. „Universitatea Rusă Liberă”; „Intuiționismul, transsubiectivitatea calităților senzoriale”; „Intuiție intelectuală și ființă ideală, activitate creatoare”; „Evoluție și ființă ideală”; „Intuiția mistică”; „Dumnezeu și răul universal” (teodicee), 1941; „Condiții de bine absolut” (etică), în slovacă, 1944, tradus în franceză de S. Yankelevich: „Les conditions de la morale absolue”, La Baconniere, Neuchâtel; „Dostoievski și viziunea sa creștină asupra lumii”, în slovacă, 1945; „Pacea ca realizare a unei viziuni asupra lumii”, în slovacă, 1945; „Lumea ca realizare a frumuseții”. O bibliografie completă poate fi găsită în „Festschrift, N. O. Los-skiy zum 60 Geburtstage”, F. Cohen Bonn, 1932 (În onoarea a 60-a aniversare a lui H. O. Lossky, F. Cohen, Bonn, 1932).

Lossky își numește teoria cunoașterii intuiționism. Prin acest cuvânt, el desemnează doctrina că obiectul cunoscut, chiar dacă face parte din lumea exterioară, este inclus direct de conștiința subiectului cunoaștetor, ca să spunem așa, în personalitate și, prin urmare, este înțeles ca existând independent de act. de cunoaștere. Acest tip de contemplare a altor entități așa cum sunt ele în sine este posibilă deoarece lumea este un fel de întreg organic, iar subiectul cunoaștere, sinele uman individual, este un fel de ființă supertemporală și supraspațială, strâns legată de intreaga lume. Acea relație a subiectului cu toate celelalte entități din lume, care face posibilă intuiția, Lossky o numește coordonare epistemologică. Această relație ca atare nu este cunoaștere. Pentru ca obiectul să fie conectat nu numai cu sine, ci și să fie cunoscut de acesta, subiectul trebuie să dirijeze întregul

o serie de acte mentale intenționate (țintă) - conștientizare, atenție, diferențiere etc.

Conform teoriei intuiției, calitățile senzoriale ale unui obiect - culori, sunete, căldură etc. - sunt transsubiective, cu alte cuvinte, aparțin obiectelor reale din lumea exterioară. Ele sunt considerate calități mentale și subiective de către adepții teoriei cauze-efect a percepției, conform căreia stimularea simțurilor prin razele de lumină, undele de aer și altele asemenea este cauza care produce conținutul percepției.

Lossky a dezvoltat teoria coordonării percepţiei; el împărtăşeşte punctul de vedere exprimat de Bergson în Matter and Memory asupra rolului jucat de procesele fiziologice în percepţie. Esenţa acestui punct de vedere este că stimularea unui anumit organ de simț și

procesul fiziologic din cortexul cerebral nu servesc ca o cauză care produce conținutul percepției, ci doar ca un stimul care induce eul cunoaștere să-și direcționeze atenția și să acționeze de discriminarea obiectului real al lumii exterioare.

Obiectele externe sunt coordonate cu personalitatea cunoaștetoare în integritatea lor, în toată multiplicitatea infinită a conținutului lor, dar toată această bogăție a obiectului este legată de sinele uman doar subconștient. Cunoaștem doar o parte infinitezimală a unui obiect, și anume doar acele aspecte ale acestuia care ne interesează și pe care le recunoaștem pe fondul conținutului existenței care există efectiv și care este păstrat în memorie. Deoarece puterile umane sunt limitate, nu putem efectua imediat un număr infinit de acte de recunoaștere. Astfel, percepția noastră ca conștientizare a unui obiect într-o formă diferențiată este doar o selecție a obiectului; în consecință, cunoștințele noastre sunt întotdeauna fragmentare. Diferențele în percepția aceluiași obiect de către diferiți indivizi provin de obicei din faptul că selecția tuturor conținuturilor aspectelor obiectului, care este chemat din subconștient în sfera conștiinței și cunoașterii, este efectuată diferit de către oameni diferiți; prin urmare, doi observatori vor găsi adesea conținuturi profund diferite în același obiect.

Lossky, recunoscând învățătura lui Bergson despre memorie ca fantezie, interpretează memoria ca fiind contemplarea directă a subiectului asupra trecutului său ca atare. Prin urmare, iluziile și halucinațiile pot fi interpretate ca subiective

sinteza finală a datelor transsubiective ale experienței trecute păstrate în memorie.

Lossky folosește termenul de ființă ideală, în sensul platonic al termenului, pentru a însemna tot ceea ce nu are caracter nici spațial, nici temporal. Ființa ideală include conținutul conceptelor generale ale unor astfel de relații, cum ar fi, de exemplu, legătura dintre calitate și purtătorul ei, forme și relații cantitative (număr, unitate, pluralitate etc.), etc. Toate fenomenele, adică ceea ce este dat sub formă de timp sau spațiu, Lossky numește ființă reală. Ființa reală poate apărea și dobândi un caracter sistematic numai pe baza ființei ideale. Pentru a sublinia această latură a viziunii sale asupra lumii, Lossky numește teoria sa realism ideal. Pe lângă ființa ideală și reală, există și ființa metalogică, cu alte cuvinte, ființa care trece dincolo de legile identității, contradicției și terțului exclus, de exemplu, Dumnezeu. Ființa ideală este un obiect al intuiției intelectuale (speculații). Este contemplată direct, așa cum este, în sine; De aici rezultă că gândirea discursivă nu este opusul intuiției, ci o varietate a acesteia. Ființa metalogică este obiectul intuiției mistice.

Intuiționismul lui Lossky este profund diferit de intuiționismul lui Bergson. Potrivit lui Bergson, ființa reală este irațională, în timp ce Lossky consideră că structura rațională, sistematică a ființei este un aspect esențial al realității, observată prin intuiția intelectuală.

Actele cognitive sunt efectuate de o figură super-temporală și super-spațială, un subiect. Acesta nu este sinele epistemologic din sistemul lui Rickert sau eul transcendental din sistemul lui Husserl, ci sinele uman individual, care își creează actele mentale individuale de atenție, reamintire, dorință etc. Fiind supra-spațial și super-temporal, eul uman este o esență ideală și poate fi desemnată prin termenul substanță sau, din motive de claritate, prin termenul agent substanțial. Agenţii substanțiali creează nu numai acte cognitive, ci și toate evenimentele, toate procesele, cu alte cuvinte, toată ființa reală: melodia unei melodii, o experiență cauzată de sentimente sau dorințe este o manifestare a unui eu. Acțiunile de atracție și repulsie, mișcările în spațiu sunt produse de ființe umane

tu, precum și electronii, protonii etc., deoarece se bazează pe un agent substanțial.

Evenimentele care iau forma timpului mai degrabă decât forma spațiului constituie procese mentale. Evenimentele care au loc în spațiu și timp sunt realitate corporală. Dacă sunt incluși în procesele de repulsie, ele devin material corporale.

Sinele uman este un agent care produce nu numai procesele psihice, ci și materiale de atracție și repulsie care formează sfera sa corporală sau, mai precis, corpul uman este rezultatul cooperării dintre eul uman și o serie de alţi agenţi substanţiali într-un stadiu inferior de dezvoltare. În consecință, nu este nici cea mai mică nevoie să admitem, așa cum a făcut Descartes, două substanțe diferite, dintre care una este cauza proceselor mentale, iar cealaltă a proceselor materiale. Acceptând teoria dinamică a materiei, adică recunoscând că realitatea materială nu este o substanță, ci doar un proces de creare a calităților senzoriale și a actelor de repulsie și atracție, se poate înțelege și presupune că unul și același agent este sursa atât a unei procesul mental (de exemplu, dezgustul de la o plantă putrezită) și procesul material (respingerea acestei plante). Agentul substanțial este o entitate ideală, supra-spațială și super-temporală și ca atare depășește distincția dintre procesele mentale și materiale: este o entitate „metapsihofizică” (acest termen este folosit de V. Stern în cartea sa „Person und Sache” - „Persoană și lucru”).

Fiind supratemporal, agentul substanțial poate stabili relația dintre trecut, prezent și viitor; el își desfășoară acțiunile active pe baza trecutului, pe care l-a experimentat de dragul viitorului pe care și-l dorea, cu alte cuvinte, acțiunile sale au un scop.

Acțiunile de atracție și repulsie, care formează corporalitatea sa materială, constituie cel mai simplu tip de forme de manifestare a acțiunilor agentului. Acțiunile active care au formă spațio-temporală

pot fi efectuate numai sub îndrumarea acțiunilor pur temporale ale aceluiași subiect: la cel mai înalt stadiu de dezvoltare, ele reprezintă procese mentale de aspirație și efort asociate cu ideile trecutului și viitorului, precum și cu experiența emoțională a valorilor ; în stadiile inferioare de dezvoltare sunt psihoizi,

aspiraţiile şi eforturile inconştiente. Din acest punct de vedere, fiecare proces material este psihomaterial sau, în orice caz, psihoid-material. Procesele mentale și psihoide nu sunt o suprastructură pasivă asupra proceselor materiale, ci o condiție esențială pentru procesele materiale ale existenței posibile; ei îl dirijează, adică îi determină direcția, compoziția, sensul sau scopul.

Doctrina lui Lossky a figurilor care desfășoară procese psihofizice intenționate amintește de teoria monadelor a lui Leibniz sau de conceptul de personalitate al lui V. Stern. O figură substanțială este întotdeauna o personalitate reală sau, în orice caz, o personalitate potențială. Un actor devine o persoană reală atunci când este suficient de dezvoltat pentru a înțelege valorile absolute, în special pe cele morale, și pentru a-și vedea datoria de a le atinge în comportamentul său. Această teorie poate fi numită personalism.

În primul rând, teoria lui Lossky diferă de personalismul lui Leibniz, în versiunea cea mai populară, prin interpretarea sa realistă (mai degrabă decât subiectivistă) a proceselor materiale. În al doilea rând, diferă și de teoria lui Leibniz și a lui Stern, deoarece neagă paralelismul psihofizic și recunoaște dependența proceselor materiale de cele mentale. În cele din urmă, în al treilea rând, se deosebește și mai mult de teoria lui Leibniz prin faptul că recunoaște consubstanțialitatea agenților substanțiali.

Prin crearea propriilor forme de manifestare, figura substanțială le aduce în conformitate cu principiile structurii timpului și spațiului, cu legile matematice ale dependenței funcționale etc. Aceste principii au un caracter abstract-ideal. Diferența puternică dintre agenții substanțiali și ideile abstracte este că ideile abstracte au conținut limitat, în timp ce fiecare agent substanțial este infinit de bogat în conținut și nu poate fi epuizat de nicio combinație de idei abstracte. Prin urmare, agenții substanțiali pot fi numiți esențe concret-ideale. Mai mult, ideile abstracte sunt pasive: nu au capacitatea de a lua forma ele însele; prin urmare, este nevoie de un agent care să dea formă procesului real în conformitate cu ideile abstracte. Acesta este exact ceea ce face agentul substanțial; Înzestrat cu putere creatoare, el dă naștere unor procese reale și le animă în concordanță cu idei abstracte. Astfel, con

figurile concret-ideale servesc ca purtători de forme abstract-ideale.

Toți actorii creează procese reale în conformitate cu aceleași forme ideale de timp, spațiu etc., care nu sunt doar identice calitativ, ci și numeric. Aceasta înseamnă că, datorită unui anumit aspect al ființei lor, agenții substanțiali nu sunt separați unul de celălalt, ci sunt identici între ei, cu alte cuvinte, consubstanțiali. Principala diferență dintre personalismul lui Lossky și monadologia lui Leibniz este că Lossky neagă separarea agenților, neagă ideea lui Leibniz că monadele „nu au nici ferestre, nici uși”. Ca purtători de forțe creatoare, figurile substanțiale sunt individuale și independente, dar ca purtători de forme abstract-ideale de bază sunt identice și formează o singură ființă; prin urmare, chiar și sub aspectul lor independent, ele se coordonează reciproc în așa măsură încât oferă posibilitatea intuiției, iubirii, simpatiei (în adevăratul sens dezvoltat de M. Scheler), adică posibilitatea comunicării directe, intime.

Întrucât aspectul identic al agenților constă exclusiv din principii abstract-ideale, consubstanțialitatea lor poate fi numită abstractă. Dând formă acțiunilor lor active în conformitate cu principii identice, actorii creează numeroase sisteme de relații spațiu-timp care nu se rup în lumi separate, ci formează un sistem unificat al cosmosului. În fruntea acestui sistem se află o figură substanțială foarte dezvoltată - spiritul mondial.

Comunicarea între actorii din sistemul cosmic este supusă unor forme generale care determină posibilitatea procesului cosmic; dar natura comunicării lor nu este predeterminată: agenții își pot combina puterile pentru a trăi în dragoste și unitate sau în ostilitate unul față de celălalt. Această din urmă cale duce la diferite etape de descompunere, care, totuși, nu distruge sistemul formal general al unității cosmice definit de consubstanțialitate abstractă.

Consubstanțialitatea abstractă este o condiție a procesului cosmic, adică implementarea valorilor absolute în acesta. Valoarea absolută atotcuprinzătoare este plinătatea absolută a vieții. Ea poate fi atinsă de actori prin completarea reciprocă a celuilalt, participarea lor în viața celuilalt, înțelegerea obiectivelor celuilalt prin iubire, intuiție, abstinență de la reciprocitate.

ostilitate care limitează și sărăcește viața. O astfel de viață unanimă înseamnă consubstanțialitate concretă. Ansamblul de principii care alcătuiesc consubstanțialitatea abstractă și conduc, atunci când sunt aplicate strict, la consubstanțialitatea concretă, poate fi numit logos abstract al lumii.

Unirea mai multor figuri, care și-au acceptat cel puțin unele dintre aspirațiile reciproce, pentru a le realiza împreună, este un mijloc de realizare a unor etape mai complexe de existență. Forme remarcabile de asemenea consubstanțialitate apar atunci când un grup de actori se subordonează unui actor aflat la un nivel superior de dezvoltare și devine organul său. Ca urmare a acestui fapt, ia naștere o ierarhie de unități, cum ar fi un atom, o moleculă, un cristal, un organism unicelular, un organism multicelular, o comunitate de organisme, precum

albinele sau un cuib de termite; în sfera vieții umane există națiuni și umanitate în ansamblu; mai departe, există planeta noastră, sistemul solar, universul. Fiecare etapă ulterioară de unificare are puteri creative mai mari decât etapa anterioară și este condusă de o personalitate aflată într-un stadiu superior de dezvoltare. În consecință, metafizica lui Lossky, ca și monadologia lui Leibniz, este un personalism ierarhic.

Un grup de figuri, subordonat unei figuri mai dezvoltate și care îi servește drept organ, reprezintă, parcă, corpul acestei figuri. Izolarea unui activist de aliații săi înseamnă moarte pentru el. De obicei, cuvântul „corp” are un sens diferit, însoțitor și denotă un sistem spațial de procese provocate de actor împreună cu aliații săi. Pentru a distinge între aceste două semnificații, s-ar putea numi grupul de agenți subordonați agentului principal prin termenul „corp apropiat al agentului”. În ceea ce privește procesele spațiale, ele pot fi numite corpul material al agentului dacă includ procese de repulsie, care au servit drept început pentru o masă relativ impenetrabilă. Cu toate acestea, în cele mai multe cazuri nu este nevoie să folosiți acești termeni, pentru că din context reiese clar ce înseamnă exact corpul.

Un sistem mondial format dintr-o serie întreagă de figuri independente creativ unite între ele printr-o consubstanțialitate abstractă care stabilește un singur sistem al cosmosului nu poate fi considerat ca un sistem care

paradisul contine in sine baza propriei sale existente. Ea indică în mod necesar că există un principiu care nu aparține sistemului lumii și nu este în nici un sens un sistem de numeroase elemente, pentru că un sistem de relații ar presupune existența unui alt principiu, chiar superior, care ar constitui al său. bază. Astfel, baza sistemului mondial nu poate fi decât un principiu care este deasupra lumii, de cealaltă parte a lumii, și se ridică deasupra tuturor sistemelor. Acest principiu este incomensurabil cu lumea și, prin urmare, atunci când vorbim despre el, ar trebui să fie caracterizat doar de predicate negative („teologie negativă”) sau predicate notate cu cuvântul „din exterior”. Aceasta nu este mintea, ci în afara minții, nu este personală, ci în afara personalității etc. Nici măcar termenul de absolut nu este aplicabil acesteia, pentru că absolutul este corelat cu relativul, adică cu existența cosmică. Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă că principiul supracosmic este liber de lume: nu este absolut necesar ca acesta să fie baza lumii. Lumea nu poate exista fără principiul supracosmic, dar principiul supracosmic ar putea exista fără lume. Filosofia o dezvăluie prin speculația lumii, adică prin intuiția intelectuală îndreptată spre lume și care duce la intuiția mistică, care este deja îndreptată dincolo de lume, către principiul supracosmic, metalogic.

Principiul supracosmic este incomensurabil cu lumea; în consecință, ea devine baza lumii nu prin dezvoltarea dialectică, sau emanație, sau orice alt tip de relație permisă de panteism, ci prin creativitate

absolută, cu alte cuvinte, creativitate sau creație din nimic. Această învățătură biblică, insuficient exprimată gramatical, nu trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu nu a luat nimic ca material din care a creat lumea. Aceste cuvinte ar trebui înțelese mai simplu: pentru a crea lumea, Dumnezeu nu a avut nevoie să ia niciun material nici din Sine, nici din afară; a creat lumea ca o ființă complet nouă, diferită de el însuși.

Acesta este un concept pur filozofic al principiului suprem. Ar trebui completat cu date din experiența religioasă. În comunicarea intimă și mai ales pioasă acest principiu se dezvăluie ca un Dumnezeu viu, ca persoană. Pe lângă experiența religioasă, filosofia ar trebui să țină cont și de revelație, care ne spune că Dumnezeu este unul în substanță în trei persoane: el este Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Fiul.

Spirit Sfant. Filosofia are dreptul de a folosi dogma Treimii pentru că dă sens sublim, coerență și consistență întregii noastre viziuni asupra lumii. În trăirea experienței religioase bazate pe revelație, omul îl descoperă pe Dumnezeu ca plenitudinea absolută a vieții în trei ipostaze, specific consubstanțiale în iubirea lor reciprocă perfectă. Toate aceste definiții aparțin lui Dumnezeu ca transcendență divină, inexprimabilă prin orice cuvinte sau concepte. Prin urmare, trebuie avut în vedere că aceste definiții nu sunt identice cu conceptele aplicabile ființelor create, ci sunt folosite doar ca analogie metalogică. În acest caz, teologia pozitivă (catafatică) nu contrazice teologia negativă (apofatică), ci este parte integrantă a acesteia. În experiența religioasă, Dumnezeu se dezvăluie nu numai ca plenitudinea absolută a ființei, ci și ca valoare cea mai înaltă, absolut perfectă, ca un bun, sau mai degrabă supra-bun, și anume ca iubire, virtute morală, adevăr, libertate, plenitudine absolută. a vieții și a ființei, frumusețea . Cele mai importante aspecte ale perfecțiunii divine sunt exprimate prin atribute cum ar fi omnipotent, omnibun, omniscient, omniprezent.

Dumnezeu, în viața sa în treime, este plinătatea absolută a ființei, valoarea interioară originară, atotcuprinzătoare. Fiecare personalitate creată de el este înzestrată cu calități care, atunci când sunt folosite corect, fac posibilă atingerea plenitudinei absolute a vieții. Prin urmare, fiecare persoană creată este (cel puțin potențial) și o valoare cuprinzătoare și absolută, dar nu o valoare internă originală, cuprinzătoare. Toate aspectele necesare ale plinătății absolute a ființei, dragostea, frumusețea, adevărul, libertatea și restul sunt și valori intrinseci absolute, dar, fiind pur și simplu aspecte ale întregului, sunt valori absolute parțiale. Fiecare dintre ele este existență în sensul său pentru plinătatea absolută a vieții. Aceasta înseamnă că valoarea nu este un plus la existență sau o calitate pe care o posedă împreună cu alte calități, ci o unitate organică a existenței și a sensului. Această teorie, spune Lossky, este o teorie ontologică a valorilor. Existența care ne aduce mai aproape de plinătatea absolută a vieții este o valoare pozitivă, iar ceea ce ne distrage de la ea este o valoare negativă.

Zeul atot-bun, atotputernic și omniprezent a creat lumea

ca sistem de esențe, a cărui semnificație cea mai mare este că este alcătuită din esențe capabile să creeze, cu ajutorul său cel mai generos, cel mai înalt bine - plinătatea divină a vieții. Doar indivizii sunt capabili de asta; de aceea Dumnezeu creează numai indivizi.

Scopul final al vieții fiecărei persoane este plinătatea absolută a ființei. Prima și principala condiție pentru realizarea acestui scop este participarea personalității create la plinătatea deplină a vieții Domnului Dumnezeu însuși. Acest lucru se poate realiza dacă depășim decalajul ontologic dintre Dumnezeu și lume: după ce a creat lumea, după ce și-a iubit creația, Dumnezeu a coborât în lume; a doua ipostaza a Sf. Treime - Dumnezeu Fiul, Logos - a unit natura umană cu natura sa divină și a apărut ca Dumnezeu-omul. În jumătate de cuvinte „natura umană” Lossky înțelege natura oricărei personalități create în general. Se știe, încă de la crearea lumii, logos-ul există ca Dumnezeu și ca om ceresc, adică ca om ideal perfect, așa cum este el în Împărăția lui Dumnezeu. Ca Dumnezeu fiu, el este consubstanțial cu tatăl și cu duhul sfânt; dar ca om el este co-substanțial cu toate persoanele create. Dacă acceptăm teoria ontologică a iubirii dezvoltată de părintele Pavel Florensky, atunci rezultă din aceasta că persoana creată care iubește pe Dumnezeu-omul cu dragoste desăvârșită, cu alte cuvinte, mai mult decât pe sine, devine concret consubstanțial cu Dumnezeu-omul în natura lui umană; În consecință, cu ajutorul logo-urilor concrete întruchipate, persoana îl contemplă pe Dumnezeu „față în față” și prin mila i se acordă îndumnezeirea. Totalitatea unor astfel de personalități îndumnezeite constituie o sferă specială a existenței - împărăția lui Dumnezeu.

Oricât de strânsă ar fi comunicarea locuitorilor cerului cu Domnul Dumnezeu, contemplarea pasivă a desăvârșirii Lui, desigur, ca atare nu înseamnă o plinătate vie a ființei pentru contemplator. Această completitudine se realizează prin comuniunea cu bunătatea divină prin propria creativitate personală, liberă de orice atingere de egoism și dedicată creării de valori absolute - virtute morală, frumusețe și adevăr.

Viața în Dumnezeu nu poate fi o creativitate izolată de creativitatea altor ființe; iubirea perfectă pentru Dumnezeu, care a creat lumea cu dragoste, include în mod inevitabil iubirea pentru toate creaturile pe care le-a creat. Rezultă că creativitatea tuturor ființelor care trăiesc în Dumnezeu trebuie să fie

complet unanim, conciliar. Fiecare membru al împărăției lui Dumnezeu trebuie să-și aducă propria contribuție individuală, adică specială,

unică și neschimbată la creativitatea comună: numai în acest caz activitățile membrilor se vor complementare reciproc, creând un întreg unic, excepțional de frumos, în loc să se repete. aceleasi actiuni. Aceasta înseamnă că fiecare ființă creată, care corespunde cu esența sa ideală voinței lui Dumnezeu, este o persoană separată, unică în felul ei și de neînlocuit cu orice altă esență creată.

În împărăția lui Dumnezeu nu există egoism și, prin urmare, nu există acte de respingere și procese materiale. Membrii împărăției lui Dumnezeu au corpuri spațiale și constau exclusiv din lumină, sunet, căldură și alte calități senzoriale care întruchipează și exprimă conținut spiritual absolut valoros. Un astfel de întreg spiritual-fizic va primi valoarea unei frumuseți absolut perfecte, ideale. Corpurile transformate ale cereștilor nu sunt izolate unele de altele, ci se pătrund reciproc. În ceea ce privește corpul „înrudit”, fiecare membru al împărăției lui Dumnezeu este legat prin iubire desăvârșită de întreaga lume și, prin urmare, are un corp cosmic: întreaga lume îi slujește ca trup al său. În articolul său „The Resurrection of the Body” (Anglican Theological Review, 1949), Lossky încearcă să arate că toate dificultățile problemei învierii trupești sunt rezolvate de această teorie a corpului cosmic. Nu există moarte în Împărăția lui Dumnezeu, deoarece membrii ei sunt legați împreună prin iubire desăvârșită și nu comit acte de respingere. Astfel, corpurile lor spațiale transformate sunt inaccesibile oricăror influențe distructive.

Comportamentul cereștilor este perfect din punct de vedere moral, pentru că este ghidat de iubirea de valori absolute în conformitate cu ierarhia valorilor. Dumnezeu este cea mai înaltă valoare și, prin urmare, trebuie iubit mai mult decât orice pe lume. Apoi, în ierarhia valorilor vine personalitatea creată ca un anumit individ, unic ca persoană existentă și de neînlocuit de orice altă valoare, dacă luăm în considerare posibila sa creativitate în împărăția lui Dumnezeu. Prin urmare, fiecare ar trebui să-și iubească aproapele ca pe ei înșiși. Mai mult, trebuie să iubim valorile absolute impersonale, cum ar fi adevărul, virtutea morală, libertatea, frumusețea, care sunt componente ale binelui absolut al plinătății vieții și sunt supuse valorilor indivizilor.

grădină zoologică

Biblioteca „Runiverse”

Dragostea nu poate fi decât o expresie liberă a personalității. Deterministii neagă liberul arbitru pe motiv că fiecare eveniment are o cauză. Prin cauzalitate ei înțeleg ordinea în care un eveniment urmează altuia în timp și uniformitatea acestei succesiuni. Cauzalitatea, generarea, creația și toate celelalte aspecte dinamice ale cauzalității sunt excluse. Pe baza legii cauzalității, Lossky demonstrează că voința este liberă, dar apără interpretarea sa dinamică. Fiecare eveniment nu ia naștere din sine, ci este creat de cineva; nu poate fi creat de alte evenimente; Detinand forma timpului, evenimentele in fiecare moment sunt aruncate in sfera trecutului si nu au putere creatoare de a genera viitorul. Numai figurile substanțiale supra-temporale, adică personalitățile actuale și potențiale, sunt purtătoare de putere creatoare; ei creează evenimente ca manifestări proprii ale vieții.

Conform interpretării dinamice a cauzalității, este necesar, printre condițiile în care se produc evenimentele, să se distingă cauza de motivul producerii acesteia. Cauza servește întotdeauna ca agent substanțial ca purtător al puterii creatoare, iar alte circumstanțe sunt pur și simplu prilejul manifestărilor lor, care nu sunt nici forțate, nici predeterminate de ele. Puterea creatoare a celui care face este super-calitativă și, prin urmare, nu predetermina ce valori speciale va alege făpătorul ca scop final. Această alegere este un act liber al făptuitorului. În consecință, ordinea evenimentelor în timp nu este uniformă nici măcar în natura organică. Este foarte posibil ca vreo doi electroni, după ce s-au respins de milioane de ori, să nu facă acest lucru data viitoare. Dar conexiunile funcționale dintre formele ideale care determină existența lumii ca sistem, de exemplu, principiile matematice, legile ierarhiei valorilor și semnificația lor pentru comportamentul determinat de prezența semnificației în lume, nu nu depinde de voința actorului. Încălcarea acestor legi este de neconceput, dar ele nu distrug libertatea actorului; ele pur și simplu creează posibilitatea activității ca atare și valoarea acesteia. Aceste legi determină structura cosmică în care există libertate pentru o varietate infinită de acțiuni. Sistemul de forme spațio-temporale și numerice oferă spațiu pentru acțiuni care sunt opuse una față de alta ca direcție, valoare și semnificație pentru lume. Absența unei legături strict omogene între evenimente nu face știință

imposibil. Pentru știință este suficient dacă ar exista o legătură mai mult sau mai puțin regulată între evenimente în timp. Cu cât stadiul de dezvoltare al figurilor este mai scăzut, cu atât manifestările lor sunt mai omogene. În aceste cazuri pot exista legi statistice.

Multe concepții greșite despre doctrina liberului arbitru sunt eliminate prin distincția între libertatea formală și cea materială. Libertatea formală înseamnă că, în fiecare caz dat, actorul se poate abține de la o anumită manifestare și o poate înlocui cu alta. Această libertate este absolută și nu poate fi pierdută sub nicio formă. Libertatea materială înseamnă gradul de putere creatoare deținut de agent și își găsește expresia în faptul că el este capabil să creeze. Este nelimitat în Împărăția lui Dumnezeu, ai cărui membri își unesc în unanimitate forțele pentru creativitate comună și chiar primesc ajutor de la atotputernicia divină. Dar cei din afara împărăției lui Dumnezeu sunt într-o stare de degradare spirituală și primesc foarte puțină libertate materială, deși libertatea lor formală nu este diminuată.

Viața în afara Împărăției lui Dumnezeu este rezultatul folosirii greșite a liberului arbitru. Un agent își poate îndrepta iubirea către o anumită valoare, preferând-o față de orice altceva, indiferent de locul ei în ierarhia valorilor. Astfel, iubind perfecțiunea*” a plinătății absolute a vieții, făcătorul se poate strădui pentru ea de dragul său, preferându-se pe sine însuși tuturor celorlalte ființe. Acesta este doar egoism obișnuit. Merită condamnat pentru că egoismul încalcă ierarhia valorilor indicată de Isus Hristos în cele două porunci ale sale principale: iubește-l pe Dumnezeu mai mult decât pe

tine însuți și iubește-ți aproapele ca pe tine însuți. Nerespectarea acestor porunci înseamnă căderea.

Există un alt tip de egoism care încalcă mult mai mult ierarhia valorilor: unele figuri, ținând la perfecțiune, la completitatea absolută a ființei și, în plus, pentru binele lumii întregi, decid să-și atingă scopul în felul lor și ocupă primul loc și se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe și chiar de către Dumnezeu însuși. Pasiunea dominantă a acestor oameni este mândria. Astfel de oameni intră în competiție cu Dumnezeu, crezând că sunt capabili să pună în ordine lumea mai bine decât creatorul ei. Urmărind un scop de neatins, ei eșuează la fiecare pas și încep să-L urască pe Dumnezeu.

Egoismul ne separă de Dumnezeu, deoarece ne-am propus obiective care sunt incompatibile cu voia lui Dumnezeu – ca lumea să fie perfectă. Exact în același mod, egoismul separă agentul într-o măsură mai mare sau mai mică de alți agenți: scopurile și acțiunile lui nu pot fi coordonate cu acțiunile altor ființe și conduc adesea la ostilitate și opoziție reciprocă. În corpurile spațiale ale ființelor egoiste au loc procese de repulsie reciprocă, creând o masă relativ impenetrabilă; cu alte cuvinte, sunt corpuri materiale. Prin urmare, Lossky numește întreaga regiune cosmică căreia îi aparțin astfel de figuri, inclusiv ființele umane, sfera psihofizică a existenței. El denotă prin termenii „psihic” sau „mental” acele procese non-spațiale în și prin care sunt create sau asimilate valori relative, adică valori care sunt bune într-o privință și rele în alta; de aici rezultă că procesele mentale au întotdeauna un amestec de egoism. Lossky dă denumirea de „spirituală” proceselor non-spațiale în care și prin care valorile absolute sunt create sau asimilate. În împărăția lui Dumnezeu au loc numai procese spirituale și întruchiparea lor în trupuri transformate; dar în sfera psihofizică au loc atât procese mentale, cât și spirituale și întruchiparea lor în corpuri materiale.

Abilitățile creative ale unei figuri substanțiale care gândesc egoist dispar treptat dacă puterile sale nu sunt combinate armonios cu puterea lui Dumnezeu și a altor ființe. Prin urmare, egoismul sărăcește atât viața individului, cât și a altor ființe din sfera psihofizică. În consecință, egoismul este rău și păcat originar, servind drept sursă a tuturor felurilor de rău care decurge din acesta, asociat, în mod necesar, cu separarea relativă a actorilor unii de alții și ducând la rupturi și dezintegrare . Aceasta este explicația bolii, diformității, morții și conflictelor și neajunsurilor sociale. Mai mult, aceasta este și o explicație pentru dezastrele naturale: furtuni maritime, inundații, erupții vulcanice. Conform teoriei personalismului, toată natura constă din entități care ar fi membri ai împărăției lui Dumnezeu dacă nu ar fi pornit pe calea egoismului. Din cauza acestui păcat și dezuniri reciproce, mulți dintre ei nu au devenit personalități reale, ci pur și simplu potențiale, formând regatul inferior atât al naturii organice, cât și al naturii anorganice.

Principalele prevederi ale eticii și teodicei lui Lossky sunt următoarele. Actul inițial de creare a lumii de către Dumnezeu, premergător celor șase zile ale dezvoltării lumii, exprimat în Biblie prin expresia „la început Dumnezeu a creat cerurile și pământul”, a constat în crearea de către Dumnezeu a unor substanțe substanțiale. figuri și în dotarea lor cu proprietățile existenței supratemporale și supraspațiale, împreună cu principiile logosului abstract și puterii creatoare supercalitative. Aceste calități sunt imaginea lui Dumnezeu într-o creatură separată. Dumnezeu nu i-a înzestrat cu un caracter empiric. A dezvolta un caracter empiric, adică un tip empiric de viață, este deja sarcina activității creatoare a fiecărei ființe. Cei care au intrat imediat pe calea comportamentului corect, în conformitate cu legea morală, care cere iubire numai pentru valorile absolute în ordinea lor ierarhică, au fost onorați de la bun început să trăiască în împărăția cerurilor, iar îndumnezeirea a fost trimisă jos. pe ei. Ei alcătuiesc „raiul”. Ființele care au pornit pe calea egoismului formează o sferă de existență imperfectă în care se eliberează de neajunsurile lor printr-o evoluție lentă, mai mult sau mai puțin dureroasă. Având în vedere destinul lor viitor, biblia îi descrie drept „pământ”.

În loc de plinătatea vieții, egoiste, adică păcătoase, creaturile își creează o existență limitată, incoloră; dezamăgirile rezultate din acţiunile egoiste reprezintă sancţiunea directă imanentă a legii morale. În timp ce mențin o dorință instinctivă pentru plinătatea vieții, figurile egoiste se luptă în mod constant să dezvolte un tip nou, mai complex de existență, pentru a se angaja în activități mai importante. Pentru a atinge acest scop ei intră într-o alianță unul cu celălalt; își unesc forțele, abandonând într-o anumită măsură egoismul lor exclusiv și supunându-se unei figuri care a inventat un tip de viață mai complex. Ei formează corpul „rudă” al acestei figuri mai dezvoltate și îi servesc drept organe. Astfel, agenții devin, de exemplu, atomi, adică astfel de tipuri de viață precum conținutul de oxigen, conținutul de fosfor etc.; într-un stadiu superior apar molecule, adică un tip de viață precum apa, sarea etc. Un pas uriaș a fost făcut spre o mai mare complexitate și bogăție a vieții de către acele figuri care au inventat viața organică a plantelor și animalelor. Următoarea etapă în dezvoltarea vieții pe pământ este apariția omului. Omul pământesc este o creatură

urcând de la animalitate la spiritualitate. Viața tipului uman terestru a fost inventată de agenți care, pe baza tuturor experienței lor anterioare, mai întâi a vieții anorganice și apoi a vieții vegetale sau animale, s-au ridicat la o conștiință a valorilor absolute și la datoria de a le crea în lor. conduce. În etapele anterioare ale dezvoltării lor, aceste cifre erau doar potențial personale; dar, ajungând la stadiul uman, au devenit persoane reale. Afirmația că unul și același agent se poate dezvolta de la tipul de viață la electron la cel uman și se poate ridica deasupra omului, de exemplu sub forma unui sine social, nu este altceva decât doctrina reîncarnării.

Lossky apără doctrina reîncarnării dezvoltată de Leibniz sub numele de metamorfoză. Leibniz credea că această învățătură era acceptabilă pentru teologia creștină, deoarece a recunoscut că trecerea monadelor (agent substanțial) de la stadiul animal la cel rațional uman se realizează printr-un act creator suplimentar al lui Dumnezeu, pe care l-a numit „supracreație”. Acest concept al originii omului îmbină teoria preexistenței sufletului cu teoria creării lumii de către Dumnezeu.

Dezvoltarea tipurilor de viață descrise în Biblie ca creație în șase zile are loc prin activitatea creatoare liberă a ființelor păcătoase, însă nu în întregime independent, ci în colaborare cu Domnul Dumnezeu. Fiecare lucru bun creat în lume este realizat printr-o combinație de „har” natural și divin.

Lossky spune că, în procesul de reîncarnare, toate figurile își depășesc mai devreme sau mai târziu egoismul și li se acordă îndumnezeire prin har. Dar, deoarece procesul de dezvoltare are loc prin acte creative libere, de multe ori nu reprezintă o ascensiune directă în împărăția lui Dumnezeu, ci conține căderi temporare și erori. Lossky numește evoluție normală acea linie de dezvoltare care duce direct la porțile împărăției lui Dumnezeu.

Numai în împărăția lui Dumnezeu agentul substanțial își realizează pe deplin individualitatea ca absolut

1 Vezi N. Lossky, Doctrina lui Leibniz despre reîncarnarea ca metamorfoză, într-o colecție publicată de Institutul de Cercetare Rusă din Praga în 1931 în limba rusă, și vezi și în germană în „Archiv fur Geschichte der Philosophie "XL, 1931 („Arhiva Istoria filozofiei").

element valoros al lumii. Deoarece fiecare actor se coordonează cu întreaga lume în prezentul, trecutul și viitorul ei, subconștientul actorului conține o anticipare a perfecțiunii sale viitoare în împărăția lui Dumnezeu. Acest viitor pentru fiecare actor este ideea lui normativă individuală. Conștiința unui actor este evaluarea sa asupra propriului său comportament din punctul de vedere al ideii sale individuale normative. Identitatea personală a actorului este păstrată în ciuda numeroaselor sale reîncarnări, deoarece chiar și în acele stadii de dezvoltare în care nu are absolut nicio amintire despre viața sa trecută, el păstrează obiceiurile și abilitățile dobândite de el sub formă de like-uri instinctive și antipatii, abilități și abilități înnăscute. Dar sensul specific al acestei identități este că întregul proces de dezvoltare are loc în legătură cu aceeași idee individuală normativă, datorită căreia toate etapele existenței agentului formează un singur întreg individual.

Lossky respinge doctrina că Dumnezeu creează lumea în conformitate cu ideile sale divine, care fac parte din ființa sa, deoarece Dumnezeu și lumea sunt ontologic complet diferite unul de celălalt și nu au un singur aspect identic. Ideile care sunt incluse inevitabil încă de la

început în structura lumii, cum ar fi ideile matematice, reprezintă ființa creată, și nu starea lui Dumnezeu. Lossky crede că conceptul său despre Dumnezeu și lume este complet opus panteismului, că este cea mai pură formă de teism1. Păstrează caracterul poetic al panteismului, deoarece decalajul ontologic dintre Dumnezeu și lume nu îl împiedică pe Dumnezeu, ca părinte iubitor, să stabilească mereu și pretutindeni relații cu creaturile sale. Această relație poate fi deosebit de strânsă, deoarece Dumnezeu Fiul, logosul concret, devine încă de la începutul creării lumii un zeu-om, și anume un om divin, și fiecare virtute, în special desăvârșirea absolută a împărăției Dumnezeu, se realizează numai cu ajutorul milostiv al zeului-om.

Ca om divin, omul-zeu este intim mai aproape de membrii împărăției lui Dumnezeu, dar este încă puțin înțeles de noi, oamenii păcătoși, membrii psihofizicului.

'"Vezi N. Lossky, The Creation of the World by God, "The Way", 1937, "Weber die Erschaffung der Welt dure h Gbtt", ~ Schildgenossen, 1939 ("Despre crearea lumii de către Dumnezeu").

sfere ale vieții. Astfel, ființele care dobândiseră inteligență pregătită în cursul istoriei pentru venirea sa, iar omul-zeu și-a supus umanitatea divină-ceresc limitării (Kenosis), și-au asumat „forma de slujitor” și au realizat a doua etapă a întrupării, apărând pe planeta noastră ca om pe pământ - Iisus Hristos.

Viziunea creștină asupra lumii este antropocentrică pentru că îl plasează pe Dumnezeu-omul în fruntea lumii. Astfel, în general, dă sens naturii păcătoase a omului pe pământ. Prin urmare, o viziune asupra lumii de acest fel poate fi numită microantropocentrică. În învățătura lui Lossky despre Dumnezeu-omul, întruparea divină inițială este considerată ca fiind crearea și realizarea de către Logos a unui om ideal perfect, atotcuprinzător; o astfel de viziune asupra lumii poate fi numită macro-antropocentrică. Nu contrazice viziunea microantropocentrică asupra lumii, ci face doar o parte din ea.

Omul-Dumnezeu Iisus Hristos este intim mai aproape de sfera noastră psihofizică datorită vieții sale pământești în Palestina. Influența Sa plină de har asupra noastră este extinsă mai liber atunci când devenim membri ai lui în biserica sub conducerea lui. Astfel, trăim sub influența lui în prezent și participăm la viața lui pe pământ, care este atât de viu descrisă în Evanghelii și continuă să existe concret pentru noi în liturghie.

În călăuzirea vieții noastre, Isus Hristos este ajutat de îngeri și sfinți, membri ai Împărăției lui Dumnezeu. În fruntea lumii întregi, urmându-L pe Hristos, ca asociat cel mai apropiat al său, stă ființa creată, duhul lumii, Duhul Sfânt. Sofia, Fecioara Maria - întruparea pământească a Sf. Sophia, care a slujit astfel cauzei întrupării lui Isus Hristos.

Deci, Lossky acceptă sofiologia gânditorilor religioși ruși, dar numai în măsura în care vorbim de Sophia creată, care stă veșnic în fruntea tuturor creaturilor și nu ia parte la Cădere.

Lossky dezvoltă problemele de estetică pe același plan cu problemele de axiologie și etică, adică de la care pornește. conceptul de împărăție a lui Dumnezeu. În primul capitol al lucrării sale despre estetică, el explorează problema frumuseții ideale realizate în împărăția lui Dumnezeu. Prin frumusețe ideală el înțelege o viață spirituală perfectă, dedicată creării și asimilării valorilor absolute și întruchiparea trupească primită, astfel încât să poată fi

Prezentat cu simțire. Pe baza acestei idei, el rezolvă problemele de estetică din sfera noastră de existență, unde frumusețea este întotdeauna limitată: fiecare obiect din sfera existenței păcătoase are simultan un aspect de frumos și un aspect de urâțenie. Acest lucru duce la existența unei teorii atât de eronate precum relativismul în estetică.

În cărțile și articolele sale despre probleme religioase, Lossky era mai puțin preocupat de teologie și mai mult de dezvoltarea unui sistem de metafizică necesar interpretării creștine a lumii.

2. S. L. FRANK

Semyon Ludwigovich Frank s-a născut la Moscova în 1877, a studiat la Universitatea din Moscova, la Facultatea de Drept. Și-a continuat studiile la Berlin și Heidelberg, unde a studiat filosofia și sociologia. Frank a fost profesor de filozofie la Universitatea Saratov și apoi la Universitatea din Moscova. În 1922 a fost expulzat din Rusia sovietică, iar până de curând a locuit în Anglia. În tinerețe a fost marxist, apoi a trecut de partea idealismului și, în cele din urmă, a idealismului creștin. S. Frank a murit la Londra în 1950.

Principalele lucrări ale lui S. Frank: „Subiectul cunoașterii. Despre fundamentele și limitele cunoașterii abstracte”, Petrograd, 1915 (tradusă în franceză sub titlul „La connaissance et Tetre”. Aubier, 1937); „Sufletul uman (o introducere în psihologia filozofică)”, M., 1917; „Eseu de metodologie a științelor sociale”, M., 1922; „Fundațiile spirituale ale societății”, 1930; „Neînțelesul”, Paris, 1939; „Dumnezeu cu noi” (engleză), Londra, 1946.

Este imposibil să se dezvolte o viziune filozofică sistematică asupra lumii, în special de natură religioasă, fără o teorie a cunoașterii. Gânditorii ruși originali înainte și după slavofili au fost întotdeauna înclinați să afirme că subiectul cunoaștere percepe direct realitatea transsubiectivă. Această teorie a percepției directe a fost dezvoltată în detaliu de N. Lossky, care a numit-o intuiționism. El a numit prima sa lucrare pe această problemă „The Justification of Intuitionism” (Sankt. Petersburg, 1906), publicată inițial în revista „Problems of Philosophy and Psychology” în 1904-1905, ca propedeutică a teoriei cunoașterii. Din moment ce și-a construit teoria cunoașterii, exclud

Pe baza analizei conștiinței, el credea că teoria trebuie completată cu un concept metafizic al unității organice a lumii, care să explice posibilitatea intuiției, adică a percepției directe. Un astfel de concept ar deveni baza unei „teorii ontologice a cunoașterii”. Lossky a dezvoltat un astfel de concept în cartea sa „The World as an Organic Whole” (1917), care a fost publicată pentru prima dată în „Questions of Philosophy and Psychology” în 1915. În același timp, Frank lucra la cartea sa „The Subject of Cunoştinţe. Pe bazele și limitele cunoașterii abstracte.” Într-o scrisoare către Lossky, Frank scrie că în cartea „The Justification of Intuitionism” punctul de plecare este faptul intuiției, dar condițiile acestui fapt rămân fără explicație; scopul cărții sale este de a descoperi condițiile ontologice ale posibilității intuiției ca percepție directă a realității, independentă de actele noastre cognitive. Frank explică posibilitatea intuiției, subliniind că existența individuală este înrădăcinată în absolut ca „toate-unitate”, drept urmare fiecare obiect, chiar înainte de orice cunoaștere a acestuia, este în contact direct cu noi, deoarece suntem „ s-a contopit cu ea nu prin conștiință, ci în însăși ființa noastră” (177). Cunoașterea logică abstractă este posibilă numai datorită intuiției acestei unități cuprinzătoare. Un obiect determinat logic este un obiect supus legilor identității, contradicției și mijlocului exclus: acesta este A spre deosebire de orice altceva, adică nu A. Astfel, definiția lui A este concepută doar ca o „parte a formării complex (A + non-A)". O astfel de relație își poate avea temeiul numai în întreg, care depășește limitele certitudinilor lui A și nu-A și, prin urmare, este o unitate metalogică (237), adică o unitate nesupusă legii contradicției. . Ea aparține domeniului „unității sau coincidenței contrariilor” (coinciden-tia oppositorum) sau, mai degrabă, în el nu există contrarii, astfel că „legea contradicției nu este încălcată aici, ci pur și simplu nu se aplică aici” (220).). Din această unitate se pot diferenţia doar certitudinile; prin urmare, cunoașterea logică este posibilă numai pe baza unei alte cunoștințe, metalogice, pe baza „intuiției ființei integrale” (204, 241). Această ființă integrală este unitate absolută sau totalitate (239); nu se referă la multiplicitate, ci conține multiplicitatea de sine; prin urmare, este unitatea unității și pluralității (257, 320).

Cunoașterea logică se ocupă de elemente care au fost diferențiate de întreg; este întotdeauna abstract și aparține unui nivel inferior al existenței, discret și lipsit de viață, ne este dat prin intuiția contemplativă. Toate ființele vii, desfășurându-se în timp ca devenire creativă continuă, aparțin sferei metalogicului; ea este percepută nu prin intuiție contemplativă, nu prin cunoaștere ca gândire, ci prin cunoaștere vie sau cunoaștere ca viață, realizată în acele momente în care se constată că „nu numai că contemplă obiectul (adică îl posedă supratemporar), ci trăiește prin el”. (370, 431).

Fundamentele filozofice ale psihologiei au fost dezvoltate de S. L. Frank în cartea sa „The Human Soul (An Introduction to Philosophical Psychology)”, M., 1917. În această carte, el explorează sfera inteligenței ca o existență impregnată de subiectivitate, precum și ca schimbările care au loc în ea, când ea este considerată ca obiect; el face o distincție între spiritual și psihic și, urmărind modalitățile în care viața noastră mentală se leagă reciproc cu lumea în ansamblu, prin activitatea cognitivă, pe de o parte, și interese suprapersonale, pe de altă parte, arată că sufletul uman este un microcosmos.

Doctrina expusă în „Subiectul cunoașterii” și în „Sufletul omului” este dezvoltată în continuare în „Incomprehensibilul”1. Zona inteligibilului include tot ceea ce este rațional, adică tot ceea ce este supus legilor identității, contradicției și mijlocului exclus, tot ceea ce conține elemente periodice identice aparținând lumii, cunoscute nouă și care își găsesc expresia în concepte (9).).. Această zonă apare în fața noastră ca „ființă obiectivă” (19). Cunoașterea noastră în concepte este abstractă (9) și raționalistă (15).Cunoașterea obiectelor nu acoperă tot ceea ce conține realitatea: experiența mistică ne dezvăluie o sferă mai profundă, inexprimabilă în concepte și „de neînțeles”; singurele cunoștințe pe care le putem avea iau forma docta ignorantia, pentru a folosi termenul lui Nicolae din Kazan. Frank a descoperit existența acestei sfere „pe trei niveluri - 1 2

1 Titlul acestei cărți și citatele din ea sunt date în traducere din engleză, limbă—Aprox. ed.

2 docta ignorantia - ignoranta inteleapta.- Aprox. ed.

nyah of being": 1) în existența obiectivă; 2) în propria noastră ființă, ca viață interioară, mentală și spirituală; 3) „la acel nivel de realitate care, ca bază primară și unitate cuprinzătoare, unește aceste două lumi eterogene și le oferă baza” (19).

Existența obiectivă nu se epuizează prin acte succesive de cunoaștere: rămâne întotdeauna un rest infinit din ceea ce încă nu este cunoscut și neepuizat, deoarece puterile noastre sunt limitate (34). O astfel de rămășiță este de neînțeles pentru noi. Dar Frank este interesat de neînțeles ca atare. Idealul cunoașterii este un obiect ca „o sumă sau sistem (chiar dacă este infinit) de certitudini”; ceea ce numim lumea obiectivă constă dintr-un astfel de conținut unic determinat (41). Conținutul realității, care se exprimă în idei abstracte, nu este încă realitatea însăși, el are rădăcinile în faptul că conține ceva ce poate fi desemnat drept „completitudine”, „unitate internă primară”, „concrete”, „vitalitate”. (42); nu poate fi împărțit în conținuturi specifice și este transrațional și în esență de neînțeles (43). În cartea „Subiectul cunoașterii” s-a arătat deja că certitudinile subiectului în raport cu Legile logice presupun o realitate metalogică mai fundamentală (45). Astfel, natura sistematică a cunoașterii raționale, adică prezența relațiilor dintre diferitele sale părți, este rezultatul analizei „întregii unități permanente” (45). Astfel, avem, ca să spunem așa, nu una, ci două tipuri de cunoștințe: cunoașterea

secundară, abstractă prin judecăți și concepte și „intuiția directă a obiectului în integritatea și continuitatea sa metalogică” (cunoașterea primară). Între ambele tipuri de cunoștințe nu există o identitate logică, ci doar o „asemănare metalologică”; „o imagine concretă a existenței este tradusă de noi în limbajul ideilor”, ceva în același mod „ca diagrama unui corp material în trei dimensiuni, care poate fi înfățișat pe o suprafață plană” (48). Determinatul este precis, iar realitatea metalogică concretă este transdefinită (52); ea este unică, adică individuală (54); fiind mai mare decât orice mărime dată, adică orice mărime specifică, este „transfinită” (58). Fiecare segment, fiecare punct al ființei se bazează pe „haosul primar indefinibil al transfinitului”. Acest lucru este deosebit de clar din

raport cu devenirea. Cunoașterea sub formă de concepte ia în considerare conținuturile „nontemporale”, „identice”, „stabile” (61). Totuși, în devenire există ceva schimbător și dinamic; de exemplu, în mișcare, fiecare punct din spațiu nu conține nici existența, nici inexistența unui corp în mișcare (61). Fiinţa, care conţine elementul devenirii, este potenţialitate, forţă latentă (62). Tot ceea ce este nou în el nu provine dintr-o anumită bază care predetermina în mod inevitabil viitorul, așa cum presupun deterministii, și, de asemenea, nu din A, ci din -D - X, adică din esența transfinită a realității, deoarece este determinat parțial de prezența A (65). În consecință, potențialul conține întotdeauna un element de incertitudine și indefinibilitate, adică libertatea (67). Realitatea include unitatea raționalității și iraționalității, adică necesitatea și libertatea (68). Unilateralitatea cunoașterii raționale a realității trebuie depășită prin gândirea dialectică (53).

Existența obiectivă, adică lumea faptelor, combină ființa ideală non-temporală cu temporalul într-un mod care poate fi explicat prin teoriile realismului ideal (85), dar legătura dintre aceste două aspecte ale existenței obiective. presupune principiul mai mare care tocmai a fost menționat - unitatea atotcuprinzătoare ca ființă neobiectivă, necondiționată (86). Toate definițiile provin din acest „...întuneric - nu numai pentru noi, ci și în sine întuneric - pântece de potențialitate” (88). „În comparație cu fiecare „lucru” specific, nu este nimic, un anumit X, un mister” (89). Cuprinzând totul ca unitate atotcuprinzătoare a tuturor, este o „coincidență contradictorie a contrariilor” nu în anumite privințe, ci necondiționat, căci este un caz de „ființă simplă absolută și indivizibilă” (90). Aceasta explică de ce scepticismul este legitim în raport cu toate teoriile și propozițiile (90).

Ființa absolută ca unitate atotcuprinzătoare nu poate fi contemplată, întrucât „ceea ce este contemplat presupune un act de contemplare și un subiect contemplator în afara lui” (91). Potențialul gândirii, cunoașterii sau conștiinței este un element al ființei absolute nu ca „dată”, ci ca „dată însuși”, ca „posedare” (92). Ființa absolută este ipso facto, „ființa pentru sine” (93). Aceasta este soluția la problema transcendentului: ființa atotcuprinzătoare rezidă în fiecare sine și în același timp „cu noi și pentru noi”; "Noi

ne recunoaștem pe noi înșine ca propria noastră revelație de sine în noi” (93). Frank desemnează această ființă atotcuprinzătoare, care se caracterizează prin absolutitate, prin termenul de realitate. Ca unitate a adevărului și existenței, realitatea este „însăși imediatitatea”, „exprimându-se în tăcere într-o experiență tăcută, inefabilă” (94). Reprezintă unitatea originală și inexprimabilă: „Eu sunt - deci există ceva” („Eu sunt - există”) - ca Brahman și Atman al filosofiei hinduse (95), adică o completitudine concretă, nesmulsă în exterior. și lumea interioară: ea este viața în general (96).

După tot ce s-a spus despre neînțeles, Frank își pune întrebarea cum misticii admit că Dumnezeu este dincolo de cunoștințele noastre și, totuși, ne spun o mulțime de informații despre el. Răspunsul lui Frank este acesta. Cunoașterea rațională se realizează prin distincții prin negație (99). De neconceput se află dincolo de negație: conține negație intensificată și este tărâmul în care negația însăși este negata sau depășită; forma sa categorică, conform lui Nicolae din Cusa, este „ne-alienarea”. De neînțeles nu se poate spune că este „ori asta sau aia”; ca o completitudine atotcuprinzătoare este „atât aceasta, cât și asta”; este principiul toleranței, lățimii spirituale (101). Deși, în realitate, nici acest lucru nu este exact, în ciuda faptului că toată unitatea este unitatea unității și a multiplicității, „nivelul cel mai profund ca unitatea originală trebuie să fie absolut simplu, unificat în interior”, prin urmare, de neînțeles nu este „nici aceasta, nici aceasta. asta”, este absolut o ființă separată, nu o plenitudine atotcuprinzătoare, ci mai degrabă nimic, un „deșert liniștit”, sau Abgeschiedenheit (separare de viață) de Meister Eckgart (102). Dacă ne-am opri la acest „nimic” și la „pura ignoranță” la care duce, atunci negația nu ar fi depășită, ci plasată în absolut ca „monstru atotdistrugător” (103); astfel, chiar și într-o formă ascuțită, negația nu este un mijloc de cunoaștere a superlogicului și a transraționalului (103). Pentru a o înțelege, să luăm în considerare ce înseamnă negația negației: scopul ei nu este numai de a elimina acțiunea sau efectul distructiv al negației obișnuite, ci și de a-și păstra sensul pozitiv - legătura dintre entități diferențiate separate (106), și astfel se întoarce la „da” universal, la o acceptare atotcuprinzătoare a ființei, incluzând într-o relație negativă și ceea ce este negat, și perceperea „relativului”.

realitatea oricărei opoziții, a tuturor dizarmoniei” (107); lupta și opoziția „nu pot dispărea niciodată complet și nu pot lăsa loc unei afirmații categorice, generale, incontestabile” (108). Pentru a ne ridica la acest principiu transraţional care condiţionează toată raţionalitatea, trebuie să apelăm la gândirea transcendentală, care dezvăluie condiţiile generale ale obiectivităţii şi logicii formale (109). În acest mod de gândire, cunoașterea nu este judecată, ci pură „contemplare prin experiență” (112) sau auto-dezvăluire a realității transraționale (112). În cunoștințele de acest fel nu poate exista judecată sau determinare; prin urmare, o astfel de cunoaștere este

„ ignoranță înțeleaptă” (112). Această cunoaștere vie poate fi exprimată în judecăți prin „transferând, ca să spunem așa, realitatea care se dezvăluie direct într-o altă cheie” (114). Acest lucru se realizează prin „unitatea judecăților pozitive și negative” (115) în cunoașterea antinomiană, care este „forma logică a ignoranței înțelepte și perspicace”. Cunoașterea antinomică nu constă în combinarea a două judecăți contradictorii (116) sau în oscilația neputincioasă dintre ele, ci în ascensiunea liberă „între sau deasupra acestor două judecăți neînrudite și incoerente din punct de vedere logic” (116). Exprimând o astfel de pereche de judecăți, trebuie să respingem cu umilință sinteza logică (116): adevărul cel mai înalt „vorbește de la sine în tăcere” (117). Cel mai înalt punct care poate fi atins în cunoașterea antinomică este monodualismul antinomic: „Un lucru nu este altul, dar în același timp este diferit. Prin urmare, realitatea este întotdeauna triplă sau triună; dar al treilea – nivelul cel mai înalt, sinteza – este absolut transrațional, inexprimabil prin orice concept sau judecată și este, ca să spunem așa, întruchiparea însăși a neînțelesului” (119).

Neînțelesul trebuie să fie, se pare, o ființă directă pentru sine, o realitate a lui însuși, care se dezvăluie însuși și nouă, din moment ce luăm parte la el (121). Experimentăm această realitate ca viață mentală și trăim în două lumi: „socială” - obiectivă și „personală” - subiectivă (124). Această ființă interioară este adevărata realitate, dar într-un anumit sens este trăită ca „subiectivă”, iluzorie sau „ireală” (125). În această privință, subiectul înseamnă eu experimentarea, și nu subiectul cunoașterii, care, după Frank, nu coincide cu eu real, deoarece cunoscătorul

Această funcție este „cea mai impersonală latură a existenței personale”; ea este logosul, lumina cunoașterii (126), iar cunoașterea noastră este un dar dobândit „grație comunicării personalității cu lumina care nu îi este inerentă” (127).

Ființa interioară este unitatea experienței și experienței, atât conștientă, cât și subconștientă (127); este viața ca fiind pentru sine (128) sub forma „Eu sunt”. Este același lucru de neînțeles, se întreabă Frank, care ne-a fost revelat ca o realitate atotcuprinzătoare? El răspunde că esența indefinibilă a incomprehensibilului „nu este niciodată aceeași sau identică cu ea însăși, dar în fiecare moment și în fiecare manifestare concretă este ceva absolut nou, unic și inimitabil”. Forma „eu sunt” este unul dintre modurile de a fi, unul dintre exemplele de monodualism antinomic (131): omul este „realitatea atât absolută, cât și neabsolută”, „totul este în mine și eu sunt în toate” (133).); eul ca autoafirmare se opune la orice altceva, dar în profunzimea ei este „în acord cu absolutul” (134); și totuși nu este o unitate totală în general, ci doar una dintre astfel de unități (135), nelimitată într-o formă limitată, una dintre multe și, totuși, una de un fel și irepetabilă (135), o monada (136). O „conștiință” sau „sine” unică, atotcuprinzătoare, dă naștere „o serie de euri separate interconectate care se limitează reciproc reciproc”. Această ființă imediată pentru sine este „potențialul sau forța actuală” pe care am

descoperit-o deja la baza ființei obiective; acest principiu în sine este „lipsa bazei”, Ungrund (137) sau „haosul” lui Tyutchev, a cărui libertate oarbă duce la sclavie în contrast cu libertatea reală, care este autodeterminarea prin autosubjugare.

Fără o astfel de autodeterminare, ființa imediată pentru sine nu este plinătatea realității (140) - este doar o „aspirare pentru a fi”, „o subiectivitate asemănătoare visului” (141), care necesită o completare care trebuie să se transcende pe sine însuși în pentru a-și câștiga sufletul prin pierderea lui (142). Cea mai generală formă a unei astfel de transcendențe – cognitivă – este pur și simplu un ideal; trebuie să existe și o transcendență reală – o cale de ieșire către „tu” și spre interior către spirit (145).

Ființa directă pentru sine, așa cum susține Frank, poate deveni „eu” doar în raport cu „tu”, care

intră „în mine” în timpul experiențelor de dragoste, ură și altele asemenea, sau chiar atunci când privirea a două perechi de ochi pur și simplu se întâlnește (153). O astfel de interpătrundere reală între „eu” și „tu”, care totuși păstrează opoziția lor, reprezintă un alt exemplu de monodualism antinomic (167). În dragoste, „doi devin una” (170), iar acest lucru este posibil pentru că în „profunzimea lor cea mai interioară” în unitate ei sunt una (171). Unitatea dintre „eu” și „tu” este „noi” – un aspect unic al realității (172), care stă la baza societății și mai profund decât „eu” (173 și urm.). Creștinismul a avut această realitate în minte când a acceptat conceptul Sf. Pavel despre biserică ca un trup viu al cărui mădulare sunt ființele umane, iar Iisus Hristos este capul ei (174). Fiecare „eu” este înrădăcinat în unitatea „ființei pentru sine”, care este „împărăția spiritelor sau purtători concreti ai ființei directe pentru sine” (156).

Sufletul se eliberează de „subiectivitatea” neîntemeiată, neîntemeiată (197), prin transcendență în interior, în adâncuri, spre spirit, care este „ființă obiectivă” nu în sensul existenței unui obiect, ci al existenței unui obiect. realitatea actuală, completă, stabilă (184), având valoare în sine și, prin urmare, dând și sens vieții noastre mentale. Personalitatea este „un sine care se opune și forțelor superioare, spirituale, semnificative din punct de vedere obiectiv, precum și pătruns de acestea și reprezentându-le” (198); ea este chipul lui Dumnezeu (200), principiul ființei supranaturale, care se manifestă în ființa directă pentru sine. Ea este capabilă de adevărată libertate, ceea ce înseamnă „a fi cu sine” (198)'. Ea este un individ pentru că este unică și de neînlocuit (201).

În ciuda diferenței puternice dintre existența obiectivă și ființa directă pentru sine, ele aparțin aceleiași lumi și, prin urmare, trebuie să existe o sursă comună pentru ele - o unitate care le cuprinde pe amândouă (206). Modul de depășire a opoziției dintre lumea exterioară și cea interioară este sugerat de percepția frumuseții ca armonie, ca completitudine interioară, cu valoare absolută (211). Baza originală a acestei unități atotconciliante poate fi găsită printr-o

„pătrundere mai profundă în sfera vieții interioare” (220). Când ajungem la prima

1 Bei - sich - selbst - sein Hegel.

baza fundamentală a tuturor, atunci trecem dincolo de existență, așa cum au subliniat Platon și Plotin (227); acest principiu este unitatea existenței și valorii (229), unitatea realului și idealului, mai puternică, profundă și semnificativă decât orice existență reală; ea îmbină ființa și dreptatea, adevăr-adevăr, adevăr-dreptate (225). Ca unitate a contrariilor, acest principiu supraexistenţial este neînţelesul ca atare (230). El este cel mai bine descris ca un sfânt sau zeitate, rezervând cuvântul „dumnezeu” pentru a desemna o formă specifică de revelare a „sfântului” (232). Gândirea noastră poate, ca să spunem așa, „să se învârte doar în jurul” acestui principiu de neînțeles, încercând să determine sensul în care „este”, să explice relația sa esențială cu orice altceva și să descrie formele în care ni se dezvăluie. în lumea obiectivă. În sensul obișnuit, cuvântul „este” se aplică numai unor entități particulare (234); zeitatea nu este, ci „rămâne în divinitate, sfințenie și creează ființa ca atare” (235). Prezența unei zeități este evidentă de la sine (236) și, prin urmare, nu poate fi dovedită nici deductiv, nici inductiv (237). Doar dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu este pe calea cea bună, dacă numai ea este înțeleasă în sensul că ideea lui Dumnezeu și conținutul acestei idei sunt inseparabile. O expresie adecvată a acestei dovezi „a fost formulată nu de Anselm, ci, de exemplu, de Bonaventura, Nicolae din Cusa și Malebranche” (236). Nicolae din Cusa arată că „negând existența anumitor obiecte individuale, presupunem o existență ca atare, din care obiectul în cauză este exclus prin negația noastră; prin urmare, negația este inaplicabilă existenței ca atare.” Dumnezeu este „potenţialitatea sau puterea esenţială a tot ceea ce există sau nu există şi, prin urmare, a te gândi la el ca inexistent înseamnă a te contrazice pe sine” (238 urm.).

Divinitatea „nu poate fi separată de realitate, pentru că esența ei trebuie să fie baza și sursa realității” (246); punând restul realității „în afara ei înșiși”, zeitatea o posedă încă „în sine și prin ea însăși”. Divinitatea este „Dumnezeu cu noi” (Emmanu-el), unitatea dublă a „Dumnezeu și mine” fără diviziune sau confuzie (246). „Dumnezeu este cu noi” este mai primar decât „tu” (249) ca condiție transcendentală a formei „tu” (248), creând o atitudine de iubire, care este întotdeauna religioasă: iubirea

faţă de Dumnezeu este baza originară a iubirii faţă de aproapele (249). Dubla mea unitate cu eternul „tu” al lui Dumnezeu implică, în primul rând, dovada de sine absolută a lui Dumnezeu, care este mai semnificativă decât dovada propriei mele existențe (Fericitul Augustin)

și, în al doilea rând, păstrarea ființei mele, a mea nemurirea (250 urm.).

Cum este posibil ca o zeitate care este absolutul și primul principiu să fie un fel de „tu”? Frank dă următorul răspuns la această întrebare. Divinitatea este un principiu supra-personal, dar mi se adresează acel aspect al ei însuși în care este și personal (259). Asemenea dragostei, Dumnezeu mă îmbogățește la nesfârșit cu lepădarea Sa de sine și creează viața ca „ființa mea cu Dumnezeu”, ceea ce contrazice tot ce „este sigur pentru gândirea logică” (271). În viața lui „Eu sunt cu Dumnezeu” primii trebuie să fie ultimii (întâi nu numai în bogăție, putere sau faimă, ci și în realizările morale și intelectuale și chiar în credința corectă), iar ultimii trebuie să fie primii; celor care au trebuie dat, iar celor care nu au trebuie luati; puterea este slăbiciune, iar slăbiciunea este putere; suferința este o cale plină de bucurie către fericire, iar bogăția materială duce la moarte veșnică etc. (273).

Ca un flux de iubire, Dumnezeu m-a creat și mi-a pus temelia. „Ma conține, ca să spun așa, de la bun început. De aici ideea profundă a Omului Etern și Ceresc, pe care o găsim în toate marile religii” (280 urm.).

Experiența religioasă mistică, interpretată în filozofie, este revelația universală eternă a lui Dumnezeu. Această experiență ar trebui să fie distinsă de o revelație pozitivă specifică, interpretată în teologie și constând în faptul că „Dumnezeu însuși a fost inclus în existența pământească, temporară” (254 și colab.).

Alături de problema „Dumnezeu și eu”, ne confruntăm cu problema „Dumnezeu și lumea”. Lumea, spune Frank, este un anume „aceasta” (285), o ființă reală și impersonală. Până de curând părea rațional în formă, dar haotic și lipsit de sens în conținut (286). Și mai rău, este indiferent față de bine și rău și, de fapt, este mai degrabă ostil binelui. Prin urmare, este foarte important să rezolvăm întrebarea referitoare la baza universului - nu ca o problemă metafizică a cauzei sale (conform lui Frank, această problemă este inutilă), ci în sensul că putem vorbi despre apariția sa din originalul său. baza (289 iGsl.). Teorii ale emanației care își asumă identitate substanțială

între Dumnezeu și lume sunt insuportabile, pentru că „raționalizează transraționalul”. Prin urmare, adevărul trebuie căutat în ideea religioasă de „creație”. Doctrina creării lumii din nimic nu poate fi însă înțeleasă literal: în primul rând, nimic, din care se presupune că a fost creată lumea, „este doar un cuvânt care nu înseamnă nimic”; în al doilea rând, „organizarea lumii presupune deja timpul, dar timpul însuși poate fi gândit, într-un anumit sens, doar ca un element sau o dimensiune a existenței cosmice”. Pe această bază, Frank ajunge la concluzia că „crearea lumii” de către Dumnezeu constă în a-i da valoare și sens: „Lumea își are sprijinul real și baza ei ideală în Dumnezeu și tocmai aceasta este creația lumea înseamnă.” Lumea a durat nemăsurat în timp în ambele sensuri, și totuși are un început și un sfârșit absolut, nu în timp, desigur, ci pentru că are o bază absolută și un scop

absolut (290). Astfel, ideea de emanare conține și un oarecare adevăr: relația dintre Dumnezeu și lume este „unitatea interioară a ambelor” sau „dualitatea unuia”. Acest lucru se aplică atât esenței lumii, cât și existenței sale.” Esența lumii constă în ființa ei, care amintește vag de Dumnezeu, iar acest lucru se simte în percepția frumuseții (293). Lumea este teofanie (296), auto-revelația lui Dumnezeu (294), „veșmântul” lui Dumnezeu sau expresia lui - ceva asemănător cu modul în care forma corporală este expresia spiritului (295). Astfel, odată cu bărbăția-Dumnezeu, se deschide în fața noastră „teocosismul” lumii (297). Dar lumea dată empiric conține răul și binele. Aceasta ridică problema teodicei (298).

Prezența răului nu afectează adevărul existenței lui Dumnezeu, deoarece realitatea lui Dumnezeu este „mai evidentă de la sine decât realitatea faptelor” (299); aceasta este „realitatea lui Dumnezeu ca atotputernic și atotmilostiv” (300). Rezultă că legătura dintre Dumnezeu și lumea empirică „rea” este „antinomic transrațională și evidentă de la sine doar ca de neînțeles”. Cu alte cuvinte, „problema teodicei este absolut de nerezolvat din punct de vedere rațional, în mod necesar și, în esență, de nerezolvat în principiu”. Și într-adevăr, a explica răul înseamnă a-i găsi baza, sensul, adică a-l justifica. „Dar acest lucru contrazice însăși esența răului”, ca ceva „care nu ar fi trebuit să se întâmple”. Prin urmare, „singura atitudine corectă față de rău este de a-l respinge, de a-l elimina și, desigur, de a nu-l explica” (300).

Puteți descrie răul, dar nu creați ipoteze despre el.

Răul este prezent oriunde realitatea însăși „dorește să fie fără temelie și se creează pe sine ca atare, afirmându-se în lipsa sa de temelie”, apoi „se îndepărtează de ființă și toată unitatea devine o „unitate crăpată” (301). Aceasta înseamnă că realitatea are o „profunzime incomensurabilă, inaccesibilă nouă”, în care „absolut totul este posibil, inclusiv neconceputul logic și metafizic”. O astfel de afirmație este „o simplă recunoaștere a incapacității gândirii filozofice de a rezolva problema; aceasta este docta ignoranza” (312). „Pozitivul, individualizarea, nu devine exclusivist, complet separator, nu ca o diviziune absolută”; Astfel, „paradoxul inexistenței reale existente este realizat”, limitarea devine „un defect, un neajuns”. Entitatea individuală specială „își ia propriul său centru interior, izolat de întreg, ca bază absolută a realității. Aceasta este o perversiune care constituie esența răului ca inexistență existentă” (304 și colab.). Specialul „devine un absolut fictiv pentru sine, un fel de pseudo-zeitate. Nefiind totul și întâmpinând o nevoie semnificativă, se străduiește să-și însușească totul.” Afirmarea de sine și mândria sunt însoțite de lăcomie și poftă nesățioasă (304 și urm.). De aici urmează lupta tuturor împotriva tuturor, jaful, crima și sinuciderea, „chinurile infernale ale existenței pământești” (305).

Cine este vinovat pentru existența răului? Frank refuză să explice originea răului prin libertatea de alegere, deoarece alegerea presupune deja existența răului. În plus, ne străduim liber doar spre bine, care constituie „adevărata bază interioară a ființei noastre”; Cât despre

rău, noi, dimpotrivă, „ne vom implica în el” (308). Astfel, există o antinomie între propria mea responsabilitate pentru rău, pe de o parte, și puterea răului care mă afectează, pe de altă parte (308).

Eu sunt o mică particulă a întregii lumi și a centrului ei, în care „ea locuiește ca un întreg. Prin urmare, căderea cosmică în păcat este căderea mea în păcat – căderea lumii. Sunt expus la acțiunea forțelor demonice ale lumii și, în același timp, toate forțele demonice ale lumii există în mine” (309). Răul, totuși, „nu este capabil să distrugă existența universală ca atare”, deoarece, întrucât răul înseamnă izolare și divizare, „este întotdeauna asociat cu suferința și moartea veșnică nu numai a victimei, ci și a „purtătorului răului”. și aceasta servește ca dovadă, ca să spunem așa, atotputerniciei absolute a lui Dumnezeu”. Dar acest adevăr nu se rezolvă încă

probleme ale teodicei (311). Dimpotrivă, spune Frank, ne conduce „la recunoașterea faptului că, într-un sens ultim și profund, răul, sau, în orice caz, sursa lui originală, se află ascuns în adâncurile de neînțeles ale lui Dumnezeu însuși”. Frank indică intuiția intelectuală a răului în Jacob Boehme și Schelling. „Răspunderea pentru rău ține de acel element originar al realității care, deși în Dumnezeu (căci totul, fără excepție, este în Dumnezeu), nu este Dumnezeu însuși sau ceva contrar lui” (312). „Răul se naște din haosul inexprimabil, care se află, parcă, la granița dintre Dumnezeu și non-Dumnezeu” (313). Se pare că Frank se referă la conceptul lui Jacob Boehme despre Ungrund și „natura în Dumnezeu” a lui Schelling. În filosofia rusă, aceeași idee se găsește la Vladimir Solovyov și N. Berdyaev.

„În experiența vie”, scrie Frank, „acest haos îmi este dat „ca propriul meu eu”, ca o adâncime fără fund care mă leagă de Dumnezeu și, în același timp, mă desparte de el”. De aceea sunt vinovat de păcat și de rău; această conștientizare duce la depășirea și eliminarea răului prin restabilirea unității rupte cu Dumnezeu (313). „Fără suferință”, spune Frank, „nu există perfecțiune” (313); Dumnezeu însuși, Dumnezeu-omul, are suferință. Dar „căderea de la ființă, adică de la Dumnezeu” și scindarea în unitate există „numai în aspectul nostru uman” (318). În aspectul divin, atot-unitatea „rămîne pentru totdeauna neîntreruptă, căci toate crăpăturile ei sunt imediat umplute cu ființă pozitivă care curge din sursa originală însăși. Sub aspectul eternității sale, Dumnezeu „este totul în toate”. În ciuda tuturor problemelor răului, lumea în baza și esența sa ultimă este o ființă transfigurată – împărăția lui Dumnezeu” (319).

În cartea „Dumnezeu cu noi”1 Frank stabilește principalele baze ale creștinismului și arată că conținutul său esențial se bazează pe experiența religioasă, pe „unirea inimii omului cu Dumnezeu” (20), pe comunicarea vie cu Dumnezeu. El distinge între două concepte de credință - credința ca încredere, adică ca credință în autoritate, și credința ca certitudine, adică ca cunoaștere. Frank subliniază că credința în autoritate presupune experiența că autoritatea exprimă de fapt adevărul despre Dumnezeu. Prin urmare, chiar și credința în

autoritate se bazează pe credință ca cunoaștere bazată pe experiența religioasă. Exact în același mod, Frank susține că credința noastră în

' Titlul acestei cărți și citatele din ea sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

„revelația pozitivă” este asociată cu experiența noastră religioasă directă” (114-119).

Dumnezeu nu este judecătorul nostru, ci salvatorul nostru. Omul se condamnă pe sine în fața propriei conștiințe, dar Dumnezeu îl mântuiește pe om și arată mai multă iubire față de păcătos decât față de drepți, pentru că păcătosul are mai multă nevoie de ea (145 și urm.). Dumnezeu este „dincolo de bine și de rău” (149). Dumnezeu este iubire, iar religia creștină educă o persoană de dragul iubirii de jertfă și de dragul de a intra pe calea crucii în numele Dumnezeu-omul Isus Hristos. Prin chin etern, Frank nu înțelege durata chinului în timp, ci calitatea acestuia (209).

Se pot spune multe despre distincția pe care o face Frank între biserica mistică, care conține plinătatea desăvârșirii și nu este împrăștiată în diferite credințe, și biserica empirică, care are multe neajunsuri (244-261). Vorbind despre epoca noastră, care se distinge prin abateri de la creștinism, Frank subliniază că nu este o epocă păgână, ci demonică (282). Reîntregirea bisericilor este necesară pentru a combate cu succes acest rău.

Frank a scris și despre probleme de filozofie socială. Mă refer în principal la broșura sa „Eseu de metodologie a științelor sociale” (M., 1922, 124), articolul său „Eu și noi” (colecție în cinstea lui P. B. Struve, 1925) și cartea sa „Spiritual Foundations of Society” ” 1. Potrivit lui Frank, societatea este un anumit întreg primar, o singură entitate. Pe baza teoriei sale a cunoașterii și a conceptului său despre sufletul uman, el susține că mințile diferiților indivizi nu sunt izolate, ci sunt întotdeauna fuzionate într-o oarecare măsură (de exemplu, atunci când percepe aceeași parte a realității) și că comunicarea între ele este „unele o calitate primară, o trăsătură fundamentală a fiecărei conștiințe” (de exemplu, în experiențele de dragoste, prietenie, ură și altele asemenea, și în orice cunoaștere a vieții mentale a altora, care poate fi doar cunoaștere directă).). Conștiința individuală nu este primară, dar se diferențiază treptat de conștiința în general și nu este niciodată separată de întreg; astfel încât „individuul în sensul cel mai deplin și profund provine din societate în ansamblu” (Schita Metodologiei Științelor Sociale, 68).

Numele acestor lucrări și citatele din ele sunt date în traducere din engleză și limbi - Aprox. ed.

„Eu” este imposibil fără opusul său „tu”, dar această opoziție este depășită în „noi” - în unitatea existenței personale categoric eterogene („Eu și noi”, 422). Astfel, „eu” și „noi” sunt categoriile primare ale existenței personale și sociale. Întrucât aceste categorii sunt corelative, cunoștințele teoretice, precum și aplicarea lor practică, nu pot fi realizate decât prin ascensiunea la un principiu și mai înalt, absolut primar - Dumnezeu, „care în același timp este o unitate care îmbrățișează din exterior și definește din în interior esenţa fiecărei fiinţe. Adevăratul „eu”, precum și adevăratul „noi”, și deci adevărata lor două unități, se realizează numai atunci când „eu” însuși și „tu” se supun personal principiului suprem – Dumnezeu. Datorită acestui fapt, devine clar de ce și în ce sens toată existența socială trebuie să se bazeze pe conștiința religioasă a membrilor săi; distrugerea existenței sociale și personale, care oscilează neliniștit între despotism și anarhie, este rezultatul inevitabil care decurge mai devreme sau mai târziu dintr-o interpretare atеă, încrezătoare în sine a vieții” (147).

Argumentând împotriva psihologismului din științele sociale, Frank arată că viața socială nu poate fi doar suma evenimentelor socio-psihologice; totul mental are loc în mintea individului, dar fenomenele sociale sunt supraindividuale, atât pentru că există simultan pentru multe persoane, cât și pentru că durata lor nu depinde de durata vieții umane. „Legile, obiceiurile, instituțiile etc., ca aspecte ale existenței sociale, sunt diferite de existența sentimentelor sociale, opiniilor etc. asociate acestora.” („Eseu”, 47). Fiecare fenomen social are o anumită latură ideală (ideea de drept, căsătorie etc.), care este de natură normativă; cu alte cuvinte, influențează voința umană ca conștiință a datoriei de a realiza această normă (ĪĪ). Frank numește o astfel de idealitate, indisolubil legată de realitatea concretă, o „idee vie” și consideră toate fenomenele sociale ca ideal reale (76). Natura supraindividuală a fenomenelor sociale este determinată tocmai de aspectul lor ideal.

Acest concept de filozofie socială este dezvoltat în detaliu în cartea lui Frank „The Spiritual Foundations of Society”. O importanță deosebită ar trebui acordată analizei sale a naturii duale a societății, prezența a două aspecte în ea -

intern si extern. Aspectul intern constă în unitatea categoriei „noi” și exteriorul „în care această unitate este împărțită în diviziuni, opoziții și lupte între mai mulți eu” (98). Frank descrie aceste două aspecte ale existenței sociale cu termenii „conciliaritate” și „socialitate externă” (110-119). El deduce din ele prezența inevitabilă în societate a unității organice, pe de o parte, și un mecanism, o organizare externă forțată, pe de altă parte, dualismul eticii și justiției legale, milei și dreptului, bisericii și păcii. Mai mult, în etica însăși și în justiția juridică, Frank a descoperit și prezența a două aspecte, indicând, de exemplu, diferența dintre „instrucțiunile concrete, individualizatoare ale conștiinței și universalitatea aspră a datoriei abstracte” (172 și colab.).

Frank neagă scopul dezvoltării sociale ca fiind „posibil întruchiparea deplină în viața umană comunală a plinătății dreptății divine, realizarea vieții însăși în plinătatea, profunzimea, armonia și libertatea cuprinzătoare a bazei sale originare cerești” (222). De aici deduce o structură ierarhică a principiilor vieții sociale, dând primul loc principiilor slujirii, solidarității și libertății individuale ca datorie primordială a omului, căci fără libertate nu poate exista slujire lui Dumnezeu (238).

Potrivit lui Frank, statul este „unitatea voinței publice organizate sistematic” (292). Puterea centrală în stat trebuie să conțină unitatea a două principii - supratemporalitatea și dezvoltarea temporară. „Cea mai perfectă realizare a acestei dualități concrete este, așa cum a fost până acum, sistemul dualist al monarhiei constituționale” (281).

Teoria cunoașterii a lui Frank este extrem de valoroasă. El demonstrează că conceptul de conștiință nu este conceptul principal al epistemologiei: ființa este complet independentă de conștiință; dimpotrivă, conștiința este dependentă de ființă. El mai susține că gândirea discursivă se bazează întotdeauna pe contemplarea intuitivă a ființei integrale. În epistemologia modernă, a devenit larg răspândită doctrina că fiecare judecată și fiecare concluzie logică este un întreg organic: ele pot fi descompuse prin analiză în elementele lor componente, dar conceptele nu pot fi formate din ele prin completarea unui element cu altul. Recunoscând legătura strânsă dintre gândirea discursivă și intuiție, Frank dezvoltă acest lucru

perspectiva este mult mai cuprinzătoare și mai bună decât, de exemplu, Cohen în „Logik der reinen Erkenntnis” („Logica cunoașterii pure”). Această interpretare a judecății și inferenței își găsește expresie în tendința de a nega că există o diferență generică între propozițiile analitice și sintetice și de a le considera sisteme sintetice care sunt inexplicabile prin simpla referire la legea contradicției. Pentru a demonstra acest lucru, este necesar să arătăm că definițiile sunt judecăți sintetice. Școala din Marburg se dezvoltă în această direcție. Astfel, Cassirer în „Substanz und Funktionsbegriff” („Substanz and Functional Concept”), luând în considerare învățătura lui Leibniz despre determinările genetice, arată că conceptul este un produs al unor astfel de determinări, și nu punctul lor de plecare, dat în formă gata făcută în timpul analiză. Dar nu ne putem opri la jumătate: este necesar să arătăm că în acest sens toate definițiile sunt omogene cu cele genetice și că toate sunt judecăți sintetice. În lucrarea sa „Subiectul cunoașterii”, Frank dezvoltă principalele trăsături ale acestui argument și demonstrează că subiectul definiției este un obiect ca parte observabilă intuitiv a realității, iar predicatul este un set de trăsături caracteristice ale unui obiect ca aspecte. a unui întreg universal, „prin relația la care locul lucruului care se definește este determinat fără ambiguitate în cadrul întregului (detinien-dum)” (273). Relația dintre subiect și predicat într-o astfel de judecată este relația întregului cu părțile sale; această relație nu poate fi redusă la o identitate parțială și, prin urmare, o judecată de acest fel nu este o judecată analitică.

O astfel de interpretare-definire presupune un studiu preliminar al conceptului de întreg și de parte. Această cercetare a fost întreprinsă de Frank. Reprezintă una dintre cele mai valoroase secțiuni ale cărții sale, deoarece este importantă nu numai pentru epistemologie, ci și pentru rezolvarea tuturor problemelor asociate conceptului de viziune organică asupra lumii. Meritele și dezavantajele teoriei lui Frank a cunoașterii au fost supuse unei examinări detaliate în cartea mea The Fundamental Problems of the Theory of Knowledge (1919).

Aici voi examina critic acele teorii ale lui Frank pe care le consider eronate și, în plus, conduc la concluzii incompatibile cu viziunea creștină asupra lumii.

Potrivit lui Frank, toată certitudinea, adică tot ceea ce se supune legii identității, este un conținut non-temporal.

cunoașterea („Obiect de cunoaștere”, 244), „... orice certitudine logică este, ca să spunem așa, ceva complet, nemișcat, închis în sine”, spune Frank (199 și colab., 364, 366, 405); Frank consideră că tot ceea ce face obiectul legilor identității și contradicției este umplut cu conținuturi izolate (210), adică el consideră în mod evident astfel de conținuturi ca fiind discrete (240), căci insistă că continuitatea este una dintre calitățile descoperite de urcând în sfera existenței absolute. În consecință, cunoașterea logică, cu alte cuvinte, cunoașterea conținuturilor care se supun legilor identității și contradicției, nu ne poate oferi ca atare cunoștințe despre relații, tranziție, mișcare și altele asemenea, și este complet imposibilă fără intuiție, care ne oferă „metalologice”. cunoaştere” privind „.. .unitatea primordială abc, premergătoare apariţiei certitudinilor individuale” (204).

Există multă ambiguitate și inconsecvență în această teorie a certitudinii logice și necesitatea a două tipuri de cunoaștere. În același timp, se pare că Frank, ca și Bergson, consideră cunoașterea logică ca subiectivă, doar ca o anumită construcție în mintea subiectului. Dar, în realitate, Frank nu diminuează într-o asemenea măsură importanța cunoașterii logice. El crede că cunoașterea abstractă exprimă într-adevăr conținutul real al ființei, dar numai conținutul unui tip inferior de ființă. „Anume, trebuie să facem distincție între straturi ale ființei de diferite demnități epistemologice și, prin urmare, ontologice și, din această cauză, putem recunoaște că ceea ce corespunde unei ființe inferioare, mai puțin adevărate, în același timp, nu corespunde unei ființe absolute sau superioare. fiind...” (318). În consecință, „un sistem de certitudini abstracte sau închise... nu este o ficțiune, ci o reprezentare adecvată a ființei însăși, în măsura în care este un astfel de sistem” (319).

Cred că afirmația lui Frank poate fi exprimată după cum urmează. Lumea constă dintr-o sferă a vieții și o sferă a existenței fără viață; cunoașterea logică este cunoașterea sferei existenței fără viață. Dar în acest caz, de ce ar trebui cunoștințele logice să fie inadecvate

obiectului său? Într-adevăr, inadecvarea ar putea apărea dacă am folosi cunoștințele vie pentru a studia existența fără viață, limitată, pentru că în acest caz am încerca să impunem viața pe ceea ce este de fapt lipsit de viață. Frank anticipează o astfel de întrebare și îi răspunde subliniind acea cunoaștere logică

inadecvat în sensul că „adevărul cu privire la ființa secundară sau derivată nu poate fi în niciun caz un adevăr autosuficient”, întrucât, „în final, toată cunoașterea are un singur obiect - · Unitatea Cuprinzătoare însăși” (319). Cu toate acestea, se poate face o obiecție convingătoare că, dacă există două niveluri de ființă: cel mai înalt, absolut, și cel mai jos, derivat din acesta, atunci nu există un singur obiect de cunoaștere, ci cel puțin două, și deși adevărul privind obiectul inferior depinde de adevărul despre un obiect superior - unul nu este absorbit de celălalt; dacă definițiile logice sunt cu adevărat lipsite de viață, atunci ideea lipsei lor de viață este adevărul; dacă, totuși, în realitate nu există nicio ființă lipsită de viață, atunci cunoașterea logică este pur și simplu o construcție subiectivă a minții umane. Cât de aproape se apropie Frank de această afirmație se vede din comparația pe care o face între cunoașterea rațională și planul limitat de corp în spațiul de trei dimensiuni („Incomprensibil”, 48). El susține că nu există o relație de identitate logică între intuiția primară a realității ca continuă și cunoașterea secundară, abstractă (47).

Însăși opoziția dintre subiect și obiect, care stă la baza oricărei cunoștințe referitoare la o ființă specifică, ar trebui aparent considerată de Frank nu ca o condiție a cunoașterii, ci ca un produs al „un act de cunoaștere esențial primar” („Obiectul cunoașterii,” 258), și anume atenția . Atenția, spune el, „poate fi definită ca o stare de direcție, ca diferențierea conștiinței în subiect și obiect... Tot felul de alte „direcții” – prin „dorință”, „evaluare” etc. – se bazează pe această orientare primară în fața atenției, în virtutea căreia pentru prima dată se pune o dualitate între subiect și obiect și raportul dintre primul și al doilea” (259, vezi și 431). Astfel, ajungem la concluzia că subiectul și obiectul sunt postulate ca fiind diferite unul de celălalt doar în cunoaștere, și nu în realitate înainte de cunoaștere. Potrivit lui Frank, viața individuală se apropie atât de mult de viața absolutului încât viața individuală ar trebui considerată un simplu segment al continuității propriului absolut (176), care se diferențiază de acesta din urmă doar în virtutea cunoașterii inadecvate. Îndrăznește chiar să afirme că „noi

Suntem ființa absolută însăși, dar numai într-o formă potențială, neclară” (431). În cartea sa „The Unfathomable” el exprimă aceeași idee. „Profunzimea nelimitată a ființei noastre interioare”, spune Frank, este ceea ce în gândirea hindusă se numește „brahman” și „atman” (95).

Găsim în învățătura lui o apropiere atât de strânsă între lume și Dumnezeu, încât universul nu numai că nu poate exista separat de divinitate, dar divinitatea însăși este inseparabilă „de restul realității la crearea acelei baze din care constă propria ființă. ” (245). De aceea, citează cu simpatie cuvintele lui Angelius Dracul: „Știu că Dumnezeu nu ar putea exista fără mine nici o clipă; dacă aș muri, atunci Dumnezeu ar muri de dragul nevoii de mine” (246).

Frank interpretează în mod greșit ideea că Dumnezeu a creat lumea din nimic în sensul absurd că Dumnezeu nu a luat nimic și a creat lumea din ea, ca din materialul dat lui. Respingând acest punct de vedere, Frank îl înlocuiește cu o teorie care, deși păstrează cuvintele „Creator” și „creație”, îi privează de propriul lor sens. După cum sa menționat, când Frank vorbește despre lumea creată de Dumnezeu, el înseamnă că „Dumnezeu îi dă valoare și sens” (290 urm.). Întrebarea mea este: „Cui și ce anume îi dă Dumnezeu sens și valoare și unde găsește exact ceea ce îi dă valoare și sens?” Cartea lui Frank nu răspunde la această întrebare. Trebuie să presupunem că Dumnezeu găsește acest lucru în el însuși ca o unitate, sau mai precis în Ungrund-ul său. În acest caz, crearea lumii de către Dumnezeu constă pur și simplu în formalizarea demiurgică a Ungrund-ului, dându-i sens și valoare spirituală (290). Acest lucru face clar de ce Frank, în timp ce respinge teoria raționalistă a emanației, potrivit căreia Dumnezeu este parțial identificat cu universul (289), spune totuși că „există ceva adevăr în el” care trebuie luat în considerare, dar interpretat transrațional . (293).

Crearea lumii din nimic trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu nu a avut nevoie de materialul conținut în sine sau care i-a fost dat din exterior, întrucât crearea lumii constă tocmai în producerea a ceva cu totul nou, pe care nici creatorul, nici creatorul nu a avut nevoie. în afara ei. Oricine acceptă această interpretare distinge clar între Dumnezeu și lume, ca între creator și creatură, și înțelege relația dintre ei ca o relație unilaterală.

Realitatea lumii este de la Dumnezeu: lumea nu poate exista fără Dumnezeu, dar Dumnezeu nu are nici măcar nevoie de existența lumii. El creează lumea conform bunătății sale în așa fel încât trebuie să existe ființe capabile să participe activ la perfecțiunea sa. El și lumea sunt absolut diferiți, căci diferența dintre ei nu este logică, ci metalogică. Când diferența dintre două obiecte este logică, atunci este întotdeauna posibil să găsim și un aspect identic în ele, de exemplu, un elefant și un melc au un element de identitate deoarece sunt animale. Dar dacă diferența dintre două obiecte este metalogică, atunci nu poate fi găsit niciun element identic în baza lor.

O astfel de convergență semnificativă a lui Dumnezeu și a lumii, care constă inevitabil în conceptul de absolut ca atot-unitate, duce la dificultăți insurmontabile în raport cu originea răului și a libertății personale, așa cum este întotdeauna cazul în teoriile colorate panteistic. Frank descoperă sursa originală a răului, Ungrund, în

principiu, care „în Dumnezeu nu este Dumnezeu însuși” (312). Nici un singur filozof care a recunoscut acest principiu nu va spune că acesta din urmă a fost creat de Dumnezeu. Nici Frank nu spune asta. În „experiența trăită” el găsește sursa păcatului și a răului în sinea omului (313). Eu sunt, spune el, care nu sunt doar o mică parte a universului, ci și centrul lui, astfel încât căderea mea în păcat este păcatul lumii întregi și invers. Mai mult, „eu” meu „este punctul de intersecție dintre Dumnezeu și univers, punctul în care Dumnezeu și universul se întâlnesc” (309). De aici este doar un pas spre recunoașterea faptului că zeitatea însăși, ca unitate, își contribuie partea sa la generarea răului. Frank nu face acest pas, dar cred că dezvoltarea consecventă a monodualismului antinomic duce la afirmarea acestei antinomii: Dumnezeu nu este, dar într-un anumit sens este și sursa răului. Filosofia budistă, în care nu există conceptul lui Dumnezeu ca creator al lumii, ajunge, strict vorbind, la această concluzie: considerând toată existența cosmică ca fiind rea, ea afirmă că această existență este o consecință a „excitației”, „încălcării”. ” sau „obscuritatea” principiului absolut1 .

Datorită exagerării unității dintre Dumnezeu și univers, Frank nu-l poate izola pe Dumnezeu de rău și nu îndrăznește să includă răul în Dumnezeu; de aceea el este nevoit să afirme că „teodicea în formă raţională este imposibilă şi că cel mai mult

' O. O. Rosenberg, Problems of Buddhist Philosophy, p. 77

încercarea de a-l construi este inacceptabilă nu numai din punct de vedere logic, ci moral și spiritual” (317). „Prima experiență, cea mai generală și nedefinită”, spune el, „este evident că realitatea are o adâncime infinită, incomensurabilă” și că în această profunzime „într-un anumit sens, absolut totul este posibil, inclusiv neconceputul logic și metafizic. Aceasta nu este altceva decât dorința de a găsi pur și simplu refugiu în ignoranța înțeleaptă. Și, dacă doriți, aceasta este pur și simplu o recunoaștere a faptului că gândirea filozofică nu este capabilă să rezolve această problemă” (312). Frank este pe deplin conștient că în acest context el aplică docta ignorantia într-un sens diferit față de toate celelalte locuri unde înseamnă „a se ridica deasupra” două poziții antinomiene, dar aici constă pur și simplu în refuzul de a rezolva problema.

Datorită aceluiași accent excesiv pe unitate în sistemul lui Frank, entitățile individuale nu sunt separate unele de altele și, prin urmare, Căderea nu este actul individual al fiecărui sine individual, ci vina comună a întregii lumi ca întreg. Experiența creștină a Împărăției lui Dumnezeu și experiența vieții personale ne obligă să aderăm la o viziune diferită, conform căreia Dumnezeu creează indivizii ca entități distincte ontologic de El și unele de altele, astfel încât fiecare persoană este o persoană relativ independentă, liberă. creator al acțiunilor sale și este în întregime responsabil pentru acestea. În consecință, nu se poate afirma cu siguranță că toate ființele create au comis Căderea. Împărăția lui Dumnezeu constă, în primul rând, din nenumărați îngeri care i-au fost membri din timpuri imemoriale și nu au

păcătuit niciodată în nimic. Frank nu are un astfel de concept despre împărăția cerurilor. Acest lucru este evident nu numai din învățătura sa despre „căderea întregii lumi” (309), ci și din afirmația sa că „fără suferință nu există perfecțiune” (316). Această idee este parțial legată de conceptul său de negație ca determinând certitudinea rațională a ființei și existența contrariilor. Frank spune: „Nici judecata negativă, nici punctul de vedere al luptei și al contraacțiunii, care în realitate corespunde însăși structurii ființei, nu poate dispărea complet sau poate fi înlocuit vreodată de o afirmație de netezire, unificatoare și în cele din urmă reconciliătoare” (108). . El confundă aici două tipuri de opoziție, pe care le disting cu atenție în cartea mea „The World as an Organic Whole” (49): idealul sau opoziția diferențiată necesară pentru

bogăția, complexitatea și diversitatea lumii și opusul real al luptei reciproce, care complică și simplifică viața entităților aflate în luptă. Este destul de imaginabil ca opoziția reală să dispară complet, în timp ce diferențele ideale, capabile de penetrare reciprocă și de completare reciprocă, ar rămâne. Exact așa ar trebui să fie înțeleasă structura Împărăției lui Dumnezeu.

Explicarea răului prin folosirea greșită a libertății umane, înțeleasă ca puterea de a alege între bine și rău, nu afectează, după Frank, esența materiei, deoarece presupune deja existența răului. Critica lui Frank ar fi corectă dacă explicația ar fi într-adevăr ceea ce consideră el că este. De fapt, din această explicație nu rezultă însă că o persoană trebuie să aleagă între binele gata făcut și răul, așezate înaintea lui ca, să zicem, pere și mere, astfel încât să nu ia decât una sau alta. Cei care susțin acest punct de vedere susțin că ființa care comite actul păcatului intră liber și pentru prima dată pe calea purtării bune sau rele. Și chiar și atunci când vorbesc de alegere liberă, înseamnă o alegere între ideea unui posibil comportament bun sau rău, care se termină cu o alegere în favoarea răului și determinând implementarea acestuia, ducând la răul care devine actual pentru prima dată.

Doctrina libertății a lui Frank este nesatisfăcătoare din același motiv - o prea mare exagerare a unității dintre Dumnezeu, lume și toate ființele. Frank susține că nu comităm niciodată răul în mod liber: „Suntem atrași în el în mod involuntar”. El crede că doar dorința de bine este cu adevărat liberă, pentru că binele „coincide în profunzimea realității cu existența, formează adevărata bază interioară a ființei noastre”: conceptul de libertate, care „coincide în esență cu sfințenia” ca „dedicare liberă”. de sine numai spre bine” (308), nu este acceptat de el ca absurd. Libertatea ca „a fi cu sine” este o stare în care „eul se renunță la sine și își are rădăcinile în altceva, mai înalt” (199). De aici este clar că libertatea înseamnă pentru Frank dependența completă a comportamentului de baza internă a individului și, întrucât această bază este realitatea la fel de bună, atunci libertatea, din punctul său de vedere, înseamnă ceea ce de obicei se numește libertate rațională. Ambele concepte de libertate sunt

varietăți de determinism. Măsura în care Frank abordează determinismul poate fi văzută din faptul că,

considerând comportamentul rău ca neliber și considerând liber doar comportamentul bun, el subestimează libertatea formală, adică puterea creatoare a individului, care nu este predestinată niciunui conținut al acțiunii și, astfel, conține în sine posibilitatea ambelor lucruri bune. și răul. Chiar și cel mai înalt tip de libertate materială, asociată cu puterea nelimitată de a crea o ființă absolut valoroasă, include libertatea formală ca posibilitatea de a crea orice conținut al realității. Desigur, filosofia lui Frank nu poate coborî la nivelul determinismului real, ceea ce este posibil numai pentru filozofii care resping ființa suprarațională și aderă la concepția că lumea constă din „determinații”. Adevăratul concept de libertate este sugerat doar în prima parte a cărții lui Frank, unde el vorbește despre „potențialitate” și „dinamism” ca libertate („Incomprehensibil” 67).

Neajunsurile sistemului lui Frank, care leagă prea strâns pe Dumnezeu cu lumea și ființele create între ele, pot fi corectate în primul rând prin abandonarea conceptului de absolut ca unitate totală. Principiul supracosmic, Dumnezeu ca subiect metalogic al teologiei negative, constituie o sferă cu totul specială, ridicându-se sus peste lume. Dumnezeu este baza universului în sensul că el creează lumea ca ceva complet diferit de el însuși, nou în comparație cu el și exterior lui - nu în sensul lipsei de comunicare, ci în sensul unei diferențe ontologice complete. între Dumnezeu și univers.

Frank poate obiecta că, dacă absolutul nu poate fi considerat ca o unitate totală, atunci el este retrogradat la nivelul entităților limitate distincte de acesta și devine el însuși una dintre astfel de entități ca subiect al legii certitudinii. Totuși, această obiecție nu are forță: a avea ceva exterior la altceva în acest caz nu înseamnă a fi limitat. Limitările sunt posibile numai în sfera existenței omogene, adică raționale, în care diferențele dintre două obiecte coexistă împreună cu asemănările lor într-o anumită privință. Dar diferența dintre Dumnezeu și univers este metalogică și exclude orice identitate între ele. Dintre părțile constitutive ale lumii, doar figurile substanțiale, ca purtători ai puterii creatoare super-calitative, aparțin sferei metalogice și supra-raționale; toate manifestările lor în spațiu și timp, cu alte cuvinte, întreaga lor viață, precum și ca toate ideile abstracte care le aparţin, conform cărora

acţionează, fac parte dintr-o anumită fiinţă, care este subiectul legilor identităţii, contradicţiei şi mijlocului exclus. Frank aderă la un alt concept al structurii lumii: el susține că fiecare manifestare a vieții, dinamism, formare, schimbare, mișcare, existență continuă aparține sferei metalogicului și neînțelesului. A ajuns la această concluzie pentru că consideră fiecare ființă ca subiect al legilor identității, contradicției și terțului exclus, ca ceva atemporal,

nemișcat, discret, lipsit de viață („Obiect de cunoaștere”, 198 și colab., 210, 240, 244, 364, 366, 405; „Neînțeles”, 61, 46 și colab.).

Consider că această utilizare a certitudinii este eronată. Pentru a evita greșelile, este necesar în primul rând să înțelegem clar sensul legii identității. Formula sa obișnuită spune: A = A sau A este A. Repetarea lui A poate fi o sursă de neînțelegere. Este necesar să distingem legea identității ca lege ontologică de legea identității ca lege a gândirii. Frank recunoaște asta. Ca lege ontologică, legea identității se referă la caracterul auto-identic al fiecărui aspect specific al lumii, excluzând în mod ideal toate celelalte conținuturi ale lumii și, prin urmare, reprezentând ceva unic și strict definit. Este imposibil să găsim un termen abstract fără ambiguitate pentru exprimarea exactă a acestei idei extrem de abstracte, așa că este necesar să folosim simbolul A în formula legii identității pentru a-i ilustra sensul și a-l exprima astfel: „Fiecare element limitat. al lumii este ceva determinat, de exemplu A” (adică tinde să fie în general I, sau B sau C). În acest caz, simbolul nu trebuie repetat în niciun fel, deoarece ceea ce înseamnă nu este identitatea a două exemple de A (ceea ce ar fi imposibil dacă ar fi două), ci implică identitatea lui A în sine, adică identitatea de pe sine de orice conținut specific. Când, pe baza acestei legi ontologice a identității, formulăm o lege logică referitoare la natura adevărului și a judecăților care exprimă adevărul, ea trebuie formulată astfel: „În toate judecățile, conținutul obiectiv al lui A rămâne întotdeauna identic cu el însuși. ca A4.” În această formulare, simbolul A se repetă, dar se referă și nu la două instanțe ale lui A, ci la două sau mai multe acte de judecată intenționate îndreptate către unul, literalmente același A.

Această identitate absolută a unui obiect, păstrată pentru mintea conștientă, în ciuda numeroaselor acte de a-l judeca sau de a-l aminti etc., este, pe de o parte, de la sine înțeleasă și, pe de altă parte, foarte greu de explicat . Puține sisteme de filozofie pot arăta clar care este structura lumii și a conștiinței, ceea ce face posibil ca multe acte intenționate diferite (înțelegerea, amintirea etc.) să fie îndreptate literalmente către același A.

Identitatea de sine cu un conținut specific, despre care s-a discutat în legile ontologice și logice, nu necesită deloc existență atemporală: schimbarea cea mai rapidă în fiecare fază și în ansamblu este ceva strict determinat, adică identic cu sine. Cunoașterea și recunoașterea repetată a acestei schimbări pot conține adevărul în cazul în care doar numeroase acte mentale, referitoare la același obiect, rămân aceleași atât cu schimbarea uimitor de rapidă, cât și cu identitatea sa numerică absolută cu sine însuși. Cum este posibil acest lucru? Teoria intuitivă a cunoașterii oferă un răspuns foarte simplu la această întrebare. Să presupunem că, amintindu-mi trecutul, spun: „Când fulgerul a lovit casa vecinului meu, toată casa a fost cuprinsă de flăcări aproape instantaneu”. Ca eu atemporal, subiect care cunoaște, pot, mult timp după ce am cunoscut un obiect, să-mi îndrept în mod repetat actele de reamintire către exact același eveniment, de parcă s-ar fi întâmplat și

ar fi fost contemplat din nou; actele mele de cunoaștere, recunoaștere și altele asemenea sunt evenimente noi, dar obiectul de care sunt conștient este absolut același eveniment unic. Sisteme filozofice care nu sunt capabile să explice posibilitatea unei astfel de identități absolute în cazul când vine vorba de memorie, judecată și inferență, care nu pot explica adevărul celor mai simple concluzii și judecăți - astfel de sisteme filozofice sunt insuportabile.

Îndoielile cu privire la aplicabilitatea legilor identității și contradicția la schimbarea continuă în timp apar parțial din următorul motiv. Gândirea la un astfel de eveniment ca, de exemplu, zborul unui obuz de artilerie, ne obligă să recunoaștem că la un moment dat obuzul ocupă o anumită poziție în spațiu și nu se poate spune că este peste tot; de aici se trage concluzia că la un moment dat proiectilul este în repaus într-un anumit loc, în momentul următor este din nou într-o stare

odihnă etc. Însumând stările de odihnă, este imposibil să ajungem la o concluzie despre mișcare. Și astfel, se trage concluzia că, dacă mișcarea există, atunci ea nu este supusă legii contradicției: în fiecare moment al timpului, un proiectil în mișcare este și în același timp nu este situat într-un anumit punct al spațiului1.

Acest argument conține următoarea eroare. Un moment în timp este linia de despărțire între două perioade de timp și nu are durată; este destul de adevărat că la un moment dat un obuz de artilerie ocupă o anumită poziție în spațiu și nu se mișcă din el, dar asta nu înseamnă că este în repaus: odihna înseamnă a fi în același loc pentru o perioadă de timp, indiferent de cât de scurt nu a fost nici unul, adică o miime de secundă; totuși, în analiza noastră nu aveam de-a face cu un segment, ci cu un moment în timp, care este aspectul ideal al timpului. Ea aparține structurii sale, fiind granița dintre părțile sale, și nu o parte de timp1 2. Prin urmare, este foarte posibil ca în timp un corp să fie în mișcare continuă, dar în raport cu un moment de timp să fie într-o stare. de odihnă ; acest lucru nu ar transforma momentul în suma pozițiilor în repaus, pentru că timpul nu este cu siguranță suma momentelor sale. Se poate ridica obiecția că atribuim astfel unui corp în mișcare atât mișcarea, cât și o stare de repaus. Acest lucru este adevărat, dar nu există nicio contradicție în el, deoarece atât mișcarea, cât și odihna sunt inerente corpului în diferite privințe. Nu există mai multă contradicție în asta decât în afirmația noastră când noi, observând o mașină care se repezi lângă un tren cu aceeași viteză, spunem că vagonul este în repaus în raport cu trenul și în mișcare în raport cu indicatoarele de direcție.

Frank are dreptate când afirmă că continuitatea devenirii este imposibilă fără principiul metalogic, dar tot ceea ce ia naștere este un agent substanțial metalogic, care, datorită caracterului său atemporal, are capacitatea de a crea manifestări în timp nu prin colectarea fragmentelor sale discrete. bucată cu bucată, dar într-un proces continuu. Dar procesul ca atare este complet

1 Vezi Hegel, Opere colectate, vol. IV, ed. II, pag. 67

2 Toate aceste întrebări sunt discutate în „Logica” mea, pp. 30-36 (Despre legile logice ale gândirii)

determinat, adică supus legilor identității și contradicției și, prin urmare, numai figura substanțială, cu esența sa cea mai interioară atemporală, aparține sferei metalogicului.

Dacă numai Dumnezeu și figura atemporală, substanțială, aparțin sferei metalogice, atunci întreaga viață cosmică a acestor figuri se desfășoară în timp și spațiu, dar dacă sunt definite principiile lui ideale abstracte, atunci cunoașterea rațională are cea mai mare valoare. Ne oferă o idee corectă despre lume, cu condiția, desigur, să fie indicate sursele metalogice ale proceselor; altfel, cunoașterea rațională devine prea pretențioasă și împinge formele temporare de viață în categoria legilor neschimbate ale naturii.

Potrivit lui Frank, nu numai zeitatea și esența cea mai interioară a personalității, ci și toate procesele continue, toate devenirea și mișcarea aparțin sferei incomprehensibilului, a metalogicului. Unde, deci, ar trebui să căutăm ceea ce numim obiectiv fiind accesibil cunoaşterii raţionale? Chiar și acea parte a naturii care este studiată de fizică și chimie constă în acțiunile continue ale electronilor, protonilor, atomilor etc., a nenumăratelor mișcări, adică a ceea ce Frank include în sfera metalogicului. Putem presupune doar că cunoașterea rațională are loc prin selectarea unor fragmente discrete, non-temporale din lume și, prin urmare, creează o impresie complet eronată asupra acesteia. Frank ar trebui să considere o astfel de distorsiune a realității nu ca o greșeală a unuia sau aceluia gânditor individual, ci ca o caracteristică necesară a cunoașterii raționale, care decurge din însăși natura acestei cunoștințe. Într-adevăr, întregul conținut al cărții sale „Incomprehensibilul” convinge cititorul că niciuna dintre problemele fundamentale ale filosofiei nu poate fi rezolvată prin cunoașterea rațională și chiar inspiră ideea că adevărul despre orice sferă a existenței nu poate fi exprimat sub forma unui cunoaştere raţională.

Principiul monodualismului antinomic este principiul prin care se rezolvă principalele probleme filozofice din Incomprehensibilul. Potrivit lui Frank, tărâmul absolutului include „unitatea sau coincidența contrariilor” (220). Înseamnă aceasta că legile identității și contradicției sunt astfel încălcate? Nu, Frank însuși scrie în „Subiectul cunoașterii” că „legea contradicției nu este încălcată aici, ci pur și simplu nu se aplică aici” (220).

În „Incomprensibil” nici el nu vorbește, făcând două afirmații antinomiene că adevărul suprarațional este o pereche de propoziții

reciproc contradictorii; el subliniază că adevărul se obține ridicându-se deasupra ambelor astfel de judecăți și se află „în mijlocul inefabil dintre ele” (116). În ceea ce privește procesele temporale continue ca mișcare, am arătat mai sus că nu există niciun motiv să le considerăm, ca Hegel, ca o contradicție întruchipată sau, ca Frank, ca o supracontradicție metalogică: tot ceea ce este temporal aparține sferei ființei „definite”, accesibilă cunoaşterii raţionale.

Acum vreau să merg mai departe și să încerc să arăt că nici problemele legate de divinitate nu pot fi rezolvate prin monodualismul antinomian. Legile identității și ale contradicției sunt complet inviolabile dacă sunt înțelese corect. Legea contradicției ar fi într-adevăr încălcată dacă am putea descoperi o anumită generalitate A, care tocmai în virtutea generalității inerente lui A în sine, nu este o proprietate a lui A, de exemplu, dacă am putea spune că „numărul nouă este divizibil cu trei” și se adaugă că, în același timp, în același sens și în același sens, „numărul nouă nu este divizibil cu trei”. Dacă încercăm să facem două astfel de judecăți, vom vedea că făcând acest lucru nu spunem nimic despre obiect. Odată ce înțelegem acest gol al două judecăți reciproc contradictorii, vom înțelege în același timp că este imposibil să „ne ridicăm deasupra” lui; dacă insistăm asupra acestui lucru, atunci pur și simplu dezvăluim ezitarea noastră între două idei, iar Frank respinge pe bună dreptate acest tip de ezitare. Când două propoziții antinomiene, exprimate împreună, nu produc impresia de vid, atunci aceasta arată că ambele conțin adevăr, dar nu adevăr pe deplin gândit, adică se referă la o proprietate aparținând obiectului într-o singură conexiune, dar nu. in cealalta; sarcina cercetărilor ulterioare este de a descoperi aceste două relații diferite. Dacă se face acest lucru, atunci cele două judecăți nu vor fi deloc contradictorii reciproc. Toate acestea se aplică nu numai ființei temporale create, ci și conexiunii sale cu principiile supra-raționale, Dumnezeu și agenții substanțiali. Supraraționalul este înconjurat din toate părțile de rațional și este legat de acesta prin relații raționale. Prin urmare, exprimarea unei idei într-o formă contradictorie este un semn clar că nu a fost gândită temeinic.

Sfârşit. Acest lucru se reflectă chiar și în forma ei verbală. Frank exprimă, în general, afirmații antinomice reciproc contradictorii, nu în formă directă, dar le subliniază adăugând „într-un fel” sau „într-un anumit sens”. De exemplu, vorbind despre diferența dintre Dumnezeu și om și, în același timp, întrepătrunderea lor, Frank afirmă: „Eul meu personal este într-un fel înrădăcinat în propria ființă a lui Dumnezeu” (278). Putem examina sensul cuvintelor „într-un fel” și să subliniem în ce privințe Dumnezeu și cu mine suntem absolut diferiți unul de celălalt și, pe de altă parte, în ce sens foarte definit se întrepătrund reciproc. În toate astfel de cazuri, cercetarea atentă are ca rezultat absența completă a ambiguității într-un „da” sau „nu” strict definit.

În știință este foarte rar nevoie să ne gândim la principiile metalogice: încălcările legilor identității și contradicția sunt absolut de neconceput. Prin urmare, pentru mulți oameni este complet de

neînțeles să afirmăm că există o sferă a metalogicului și că aceasta depășește identitatea și contradicția. Pentru a face acest lucru mai clar, aș dori să folosesc următoarea analogie: triunghiurile matematice nu sunt supuse legilor chimiei. Asta nu înseamnă că încalcă legile chimiei, pur și simplu nu conțin nimic care poate fi supus legilor chimiei. La fel, principiile metalogice nu conțin nimic altceva care ar putea deveni subiectul legii contradicției.

Este și mai greu de înțeles că principiile metalogice sunt independente de legea identității. Frank caută să clarifice acest lucru atunci când spune că realitatea absolută de neînțeles „nu este niciodată una și aceeași, adică invariabil identică cu ea însăși, ci, dimpotrivă, depășește orice identitate și deci în fiecare moment și în fiecare manifestare concretă. dezvăluie ceva cu totul nou, unic și inimitabil” (131). Frank vorbește aici despre realitatea absolută, și prin urmare și despre divinitate, ca și cum ar fi ceva temporar, uimitor de schimbător și, prin urmare, nesupus legii identității. Dimpotrivă, afirm că tot ceea ce este temporal, chiar și cel mai schimbător, este întotdeauna supus legii identității și că tot ceea ce este metalogic nu conține deloc nicio schimbare, pentru că este atemporal. Prin urmare, Dumnezeu este un prinț atemporal

cip. S-ar putea părea că în acest caz Dumnezeu este în primul rând subiectul legii identității, deoarece el rămâne veșnic și neschimbabil. Această idee provine, în primul rând, dintr-o interpretare greșită a legii identității și, în al doilea rând, din confuzia atemporalului cu durata infinită în timp. Se poate doar presupune că atemporalul de astăzi este același ca acum milioane de ani și va continua să fie timp de milioane de ani. Aceasta este o idee absurdă, deoarece atemporalul nu există în timp și pentru el nu există trecut „a fost”, nici prezent „este”, nici viitor „va fi”. Independența principiilor metalogice față de legea identității trebuie explicată astfel. Pentru a respecta legea identității, ceva trebuie să se limiteze la „aceasta”, aparținând unui sistem de numeroase entități limitate legate reciproc între ele prin relații de asemănare și diferență; metalogicul nu este membru al unui astfel de sistem și, prin urmare, nu este supus legii identității: în același timp, metalogicul nu încalcă această lege, întrucât nu are un aspect de limitare la care legea identitatea se aplică.

Ceea ce nu se supune legilor identității și contradicției și, în același timp, nu le încalcă este, desigur, de neînțeles gândirii logice. Dar se întâmplă relativ rar atunci când trebuie să apelăm la acest domeniu pentru a dobândi cunoștințe despre ea. Acest lucru îl putem face numai dacă trebuie să ne ocupăm de metalogicul ca atare în propria sa esență. Când ajungem la metalogic în virtutea necesității logice, trebuie să-l contemplăm în tăcere și să nu exprimăm nicio judecată antinomică despre el. Frank subliniază pe bună dreptate că adevărul cel mai înalt „vorbește de la sine în tăcere, se exprimă și se dezvăluie” (117). Contemplarea tăcută a inexprimabilului ne oferă baza pentru numeroase deducții cu privire la structura și proprietățile existenței raționale logic de înțeles. Numai din când în când avem nevoie în filozofie să recurgem la cunoștințe tăcute, inexprimabile, și

apoi să ne întoarcem imediat de la ea la speculația rațională - adevărata sferă a filosofiei.

Viziunea creștină asupra lumii nu poate fi dezvoltată fără ajutorul metafizicii ca știință. După Critica rațiunii pure a lui Kant, metafizica poate fi justificată epistemologic doar pe baza teoriei intuitive.

cunoștințe, adică predare care demonstrează că cunoașterea umană se bazează pe experiență ca percepție directă a realității reale. Cartea lui Frank, The Subject of Knowledge, este o contribuție foarte valoroasă la literatura despre intuiționism și, prin urmare, oferă o asistență semnificativă în construirea unei viziuni creștine asupra lumii. Frank însuși a folosit-o cu pricepere când a prezentat principalele principii ale creștinismului în cartea sa „Dumnezeu cu noi”. Fiind un scriitor dotat cu o abilitate literară remarcabilă, Frank ne-a lăsat în această carte o apărare sinceră, convingătoare a religiei creștine.

3. A. F. LOSEV

Alexey Fedorovich Losev (născut în 1892) este un filosof celebru, care trăiește în prezent în URSS. Principalele lucrări ale lui Losev: „Ancient Cosmos and Modern Science”, M., publicația autorului, 1927; „Filosofia numelui”. M., 1927; „Dialectica formei artistice”, M., 1927; „Muzica ca subiect al logicii”, M. (1927.

Losev este un susținător înfocat al metodei dialectice, care în lucrările sale apare ca o combinație a dialecticii lui Hegel (speculația concretă) cu contemplația eidetică a lui Husserl (Wesensschau). Posedând o mare erudiție în domeniul filosofiei antice, și mai ales al neoplatonismului, Losev în cartea sa „Ancient Cosmos and Modern Science” a conturat istoria filosofiei antice speculative dintr-un nou punct de vedere, interpretând-o în spiritul unei dialectici specifice a aparenței. . Scopul său principal este de a studia „doctrinele antice ale Cosmosului și de a crea formele spațiale ale dialecticii grecești antice”. În acest scop, Losev analizează în principal dialogurile lui Platon Parmenide și Timeu, folosind, în special, lucrările lui Proclu și apelând la diverși comentatori - Simplicius din Damasc, Filon și alții.

Dialectica este definită de Losev ca „construcția logică a eidos”, adică prin eidos „o imagine logică completă a unui lucru”, care conține „o fuziune de proprietăți contradictorii, transformate organic într-un organism viu, real al unui lucru”. Logica formală dezmembră și separă toate aceste elemente, considerând fiecare element ca ceva independent și separat de orice altceva, din care decurge caracterul său formal, deși nu este mai puțin real decât eidos. Legea principală a logicii formale este

legea contradicţiei nu există pentru dialectică, care operează cu legea direct opusă a coincidenţei contrariilor. Dialectica explică doar imagini sau apariția unor conexiuni între definițiile categorice ale unui lucru; prin urmare, nu este cel mai înalt nivel de cunoștințe; deasupra ei se ridică mitologia, adică „cunoașterea completă și perfectă care se ocupă de ființele vii și de lumea vie, în afară de toate abstracțiunile”.

În cosmogoniile orfice și în pitagorismul, Losev descoperă dialectica „unui” și „mulți”; cu Platon această dialectică devine mai matură. În dialogul lui Platon Parmenide, punctul de plecare al dialecticii este „unul”. Întrucât „unul” este înțeles doar ca unul, el, nefiind „nici identic cu el însuși, nici unul și nici diferit de el însuși sau de altul”, în asemenea condiții „nu există”, este în afara existenței, este gândul de neconceput (53). Acest „nimic” supraexistent este principiul care se numește „nimic” divin și servește ca obiect al teologiei negative (apofatice).

De la cea superontologică, înțeleasă ca ceva inaccesibil gândirii, Losev trece la manifestarea lui, la cea ca ceva existent, și arată că este de conceput doar în legătură cu inexistența, meon, adică un set fără formă, ca principiul evoluției și izolării (60); apoi trece la categoria devenirii etc.

Luând în considerare raționamentul lui Platon din Parmenide și comentariile lui Proclu din punctul de vedere al dialecticii eidosului, Losev le dezvăluie cititorilor săi o perspectivă tentantă de a studia structura unui eveniment spiritual, contemplarea intuitivă a eidos-ului unui lucru, sensul acestuia ca un organic. întreg, întrepătruns nu numai de categorii diferite, ci și de categorii opuse. Multe probleme complexe din istoria filosofiei antice sunt astfel prezentate într-o lumină nouă: de exemplu, doctrina lui Platon despre suflet (în Timeu) ca unitate a identicului în sine și în celălalt (307); Învățătura lui Platon despre elementele ca conținând aspecte fizico-matematice, dialectice, mitologice și estetice (186); doctrina antică a naturii eterogene a spațiului și timpului ca bază a astrologiei, alchimiei și magiei (229); condiţia dialectică a teoriei moderne a relativităţii etc.

Principala diferență între platonism și aristotelism

Losev a văzut că sistemul lui Platon este dialectic, iar sistemul lui Aristotel este formal logic.

„Pentru Platon, un lucru și o idee sunt atât diferite și identice, iar întreaga lor relație este construită prin derivarea unui concept din altul, adică un lucru și o idee pentru el sunt categorii dialectice. Potrivit lui Aristotel, un lucru și o idee sunt, de asemenea, diferite și identice, dar întreaga lor relație este construită prin derivarea unei idei dintr-un lucru, adică un lucru și o idee nu sunt principii

dialectice pentru el, ci lucrurile sunt luate așa cum au fost. creat de realitatea naturalistă (care poate spune doar știința empirică, care nu mai este neapărat legată de metoda filozofică), iar sarcina logicii, sau a filozofiei, este doar înregistrarea eidetică a lucrurilor necunoscute cum (numai empiric cunoscute cum) lucruri care s-a întâmplat... În platonism, o idee este un sens auto-dezvoltat, care el însuși își pune alteritatea, adică alteritatea în sine, generând astfel toate celelalte tipuri și categorii de semnificație, inclusiv categoria de exprimare a sensului. În aristotelism, ideea este chipul nemișcat al unui lucru natural viu, astfel încât toată mobilitatea acestui chip stă în reflectarea eidetică nemișcată a facticității mobile a lucrului. În platonism, o idee este un joc semantic de semnificații complet antinomic, astfel încât sensul curge în întregime în alteritatea sa și alteritatea în sens. În aristotelism, ideea are un accent material și, în această privință, este absolut nemișcată și nu există aici un debordare complet de semnificații, dar există o sculptură semantică asupra puterii nemișcate a faptelor, deci nu există libertate deplină în joc dialectic al sensului cu sine însuși” („Ancient Cosmos and modern science”, 396, 397).

Învățătura lui Platon este o sinteză a platonismului și aristotelismului: „El înțelege dinamismul aristotelic dialectic și paradeigmatic, iar eidologia și antinomia platoniciene - dinamic și energetic” (407).

În cartea sa intitulată „Filosofia numelui”, Losev dezvoltă o filozofie a limbajului, asemănătoare filozofiei lui Bulgakov și reprezentând o schiță a întregului sistem filozofic, construit dialectic. Potrivit lui Losev, cuvântul este înfățișarea exterioară a eidos-ului unui lucru, apărută cu necesitate dialectică în procesul de evoluție a ființei, care ajunge la ființă pentru sine, adică conștiința de sine. Fiecare esență ca ființă definită, diferită de „cealaltă ființă” ei, de meon (din principiul incertitudinii),

și, prin urmare, cuprinzând această alteritate, include următoarele trei aspecte: 1) aspectul genologic, sau aspectul unității, care depășește limitele existenței și compară tot ceea ce există cu inexistentul, aspectele meonice ale unui lucru. ; 2) aspectul eidetic, sau aspectul formei ca manifestare a sensului sau a ideii într-un lucru; 3) aspect genetic, sau formare ilogică.

Viziunea asupra lumii care provine din esența sa apofatică este simbolismul. Eidosul revelat al esenței este un simbol: nu conține întreaga sa esență, pentru că este „mai inexprimabil și mai profund decât aspectul său”, dar, în același timp, întreaga esență rezidă complet în el, deoarece datorită acestei constante, prezența omniprezentă, integrală, devine posibilă, această apariție este sub forma unei unități separate (165).

Esența ca simbol eidetic, plin de sens, este cuvântul interior al lumii; este completat în mod necesar de un cuvânt exterior în cazul în care trece în „cealaltă ființă” sa materială (meon ca materie) și devine un fapt întrupat (99); în corp se realizează realizarea finală. Corpul, spune Losev, este „principiul conducător al oricărei expresii,

manifestări, realizări”. Astfel, simbolismul ideal-realist al lui Losev este și pansomatism, similar cu ceea ce găsim la stoici1

Eidos, care a atins expresia în „alteritate” corporală, este lumea exterioară, un nume care formează un nou moment simbolic al lumii; simbolic în sensul obiectivității numelui (104) „Într-un nume ca simbol, esența apare pentru prima dată la orice altceva, căci în simbol curg chiar acele energii care, fără a părăsi esența, dezvăluie totuși parțial. la tot ce este în jurul ei” (104). Conform acestei învățături, întreaga lume este cuvântul. „Dacă esența este un nume și un cuvânt, atunci înseamnă că întreaga lume, universul, este un nume și un cuvânt, sau nume și cuvinte. Toată existența este uneori mai moartă, alteori mai multe cuvinte vii. Spațiul este o scară de diferite grade de literatură. O persoană este un cuvânt, un animal este un cuvânt, un obiect neînsuflețit este un cuvânt. Căci toate acestea sunt sensul și expresia lui” (166). „...numele inteligent al unui obiect este obiectul însuși, sub aspectul inteligibilității și manifestării” (172). Și totuși, cuvântul, luat izolat, chiar și în starea sa „umană”, este încă lipsit de ontologie.

Vezi N. Lossky, Metaphysics of the Stoics as subconscious ideal realism, Journal of Philosophical Research, IV, 1929. (Titlurile articolului și ale revistei sunt traduse din engleză—Ed.)

completitudine ică: „Fie cuvântul meu să fie conștiința de sine și completitatea caracteristicilor eidetice, dar în cuvântul meu din interior mă cunosc doar pe mine și nu cunosc pe nimeni altcineva; Pe celălalt îl cunosc în continuare doar extern. Iar inteligența este conștiința de sine ca totul și totul ca ea însuși. Numai în mit încep să-l cunosc pe celălalt ca pe mine însumi, iar atunci cuvântul meu este magic. Îl cunosc pe celălalt ca pe mine și îl pot controla și folosi. Numai un astfel de cuvânt, un nume mitico-magic, este prezența completă a esenței în altceva și numai un astfel de cuvânt este culmea tuturor celorlalte cuvinte” (170, 171). Multiplicitatea cuvintelor ca procese psiho-fizico-fizice de exprimare a aceluiași obiect (de exemplu, grecul numește adevărul αληθζίχ, romanul - Veritas) nu încalcă această învățătură, ci arată pur și simplu că unul sau altul poate fi subliniat într-un singur moment. și același cuvânt cosmic (greaca subliniază „de neuitat” - eternitatea adevărului, romanul - credința în adevăr) (191).

În cartea sa, Losev rezolvă aproape toate problemele specifice ale limbajului. Dar dacă ar exista lingviști capabili să-i înțeleagă teoria, precum și filosofia limbajului tatălui său Sergius Bulgakov, ei s-ar confrunta cu niște probleme complet noi și ar putea explica într-un mod nou și fructuos multe trăsături ale dezvoltării. de limbaj. Mai mult, ei ar găsi o modalitate de a depăși asociația și psihologismul și fiziologismul extrem în teoria limbajului.

4. D. V. BOLDIREV și S. A. LEVITSKY

După ce N. O. Lossky și S. L. Frank au dezvoltat un sistem de intuiționism integral, adică doctrina că toate tipurile de cunoaștere

sunt contemplarea directă a realității de către subiectul cunoscător, unii dintre adepții lor au continuat să dezvolte această doctrină. Printre aceștia, trebuie remarcați în special D.V. Boldyrev și S.A. Levitsky.

Dmitri Vasilyevich Boldyrev (1885-1920) a fost profesor asociat la Universitatea din Perm. În timpul războiului civil, a căzut în mâinile bolșevicilor și a murit de tifos într-o închisoare din Irkutsk. Lucrarea principală a lui D. Boldyrev „Cogniție și existență”1 a rămas neterminată și a fost publicată de văduva sa la Harbin în 1935, cu o introducere a lui N. Lossky. În această carte, Boldyrev dezvoltă un concept extrem de original

1 Titlul acestei cărți este tradus din engleză, limbă—Ed.

conceptul de „magnitudine intensivă”, adică gradul de realitate al unui obiect, care se modifică odată cu îndepărtarea obiectului în timp și spațiu.

Cu alte cuvinte, Boldyrev afirmă omniprezența imaginii-obiect în timp și spațiu într-un grad diferit și formulează poziția conform căreia „totul există în orice”, ceea ce este esențial pentru „obiectivismul” și intuiționismul său. În învățătura sa originală despre fantezie și natura non-subiectivă a imaginilor sale, Boldyrev a folosit interconectarea strânsă a tuturor obiectelor, unul cu altul, și tranziția lor continuă unul în celălalt, care stă la baza asemănărilor dintre ele.

Dezvoltându-și teoria fanteziei ca viziune asupra obiectelor din cealaltă lume, Boldyrev a petrecut iarna lui 1914 în Pirinei pentru a fi mai aproape de Lourdes, în vecinătatea căreia St. Bernadette a avut o viziune a Fecioarei Maria. Boldyrev și-a descris impresiile în articolul „The Burning Bush” (Gândirea Rusă, 1915), arătând că avea un anumit talent literar1. Cercetările în domeniul teoriei cunoașterii în spiritul intuiționismului au continuat chiar și în Rusia sovietică în primele zile ale regimului bolșevic, când tirania sa nu zdrobise încă complet nicio gândire filosofică care nu corespundea șablonului materialist. În 1926, la Moscova, B. Babinin, A. Ognev, F. Berezhkov și P. Popov au publicat colecția „Căile realismului”. Ei au numit direcția lor în gândire „realism intuitiv”, referindu-se la asemănările dintre intuiționismul lui Lossky și realismul anglo-american al lui Alexander Laird, Montague și alții. Ambele teorii susțin că obiectele percepute sunt incluse în câmpul conștiinței subiectul cunoaștere așa cum sunt ei înșiși în sine și, prin urmare, sunt cunoscuți deoarece există independent de actul cunoașterii.

Serghei Alexandrovici Levițki a părăsit Rusia după revoluția bolșevică. În timp ce studia la Universitatea din Praga, a devenit un adept al intuiționismului și personalismului lui Lossky. Levitsky și-a primit diploma de doctor în filozofie pentru o disertație în care a susținut că liberul arbitru este o condiție necesară pentru o atitudine critică

față de judecată, în afară de care adevărul este de neatins. După al Doilea Război Mondial locuiește în Germania ca D.P.

1 Vezi necrologul dedicat lui Boldyrev în revista „Gândirea” nr. 1 pentru 1922.

persoană strămutată.—Trad.]gi acolo a reușit să scrie cartea „Fundamentals of an Organic Worldview”1. În această carte, el a conturat viu și talentat esența intuiționismului, personalismului și teoriilor morale și sociale ale „solidarismului”.

5. V. A. KOZHEVNIKOV

Vladimir Aleksandrovich Kozhevnikov (1850-1917) a trăit și a lucrat la Moscova ca om de știință și filozof independent. El era interesat în principal de problemele filozofiei religioase și de frumusețea naturii. În 1873, Kozhevnikov a publicat un studiu despre învățăturile religioase din filozofia greacă în secolul al doilea al noii ere. El a scris: „Filosofia simțirii și a credinței în secolul al XVIII-lea”; „Marxism și creștinism” (1907); „Darwinism și vitalism”, precum și lucrarea extrem de valoroasă „Budismul în comparație cu creștinismul”, în 2 volume, Petrograd, 1916.

Cu ajutorul a numeroase citate din literatura budistă, Kozhevnikov oferă o imagine vie a negației absolute budiste a lumii, învățătura lor că toată ființa cosmică este rea, că sursa existenței personale este egoismul. Prin urmare, idealul budist este distrugerea completă a universului și, mai ales, a existenței personale - autodistrugerea. Kozhevnikov descrie bine exercițiile dezvoltate de budiști pentru distrugerea existenței personale și își încheie cartea cu următorul argument:

„Nici înaintea budismului, nici după el, nimeni nu a îndrăznit să facă un pas atât de decisiv către deznădejdea totală; Numai budismul a îndrăznit să facă acest pas, iar aceasta este măreția tragică și valoarea educațională a isprăvii sale, neîntrecută de acest fel în istorie. Nu este aceasta (ne întrebăm) misiunea sa providențială în cursul dezvoltării experienței religioase a omenirii? Așadar, se pare că în planul complex și misterios al zidirii lumii a Domnului, alături de atâtea căutări ale lui Dumnezeu, Adevăr, Dreptate, Frumusețe și Divinitate și cu atâtea speranțe care au inspirat spiritul uman în drumurile grele ale acestor căutări, a fost necesar să dezvălui în toată puterea lui sumbră încă un curent: refuzul însăși căutării tuturor acestor după-

Titlul acestei cărți este dat în traducere din engleză. — Aprox. ed.

rezultatul unei lipse totale de speranță în triumful a ceva pozitiv...

Budismul a învățat mai profund și mai viu decât oricine altcineva adevărul strigătului tragic al unei persoane care suferă: „Sunt slab!” – și acesta este meritul istoric mondial al budismului, care, într-un sens educativ, exemplar, nu a fost încă depășit până astăzi. Dar budismul nu a recunoscut deloc al doilea adevăr, imediat după primul: nu a auzit sau nu a vrut să audă al doilea strigăt al sufletului omenesc, strigătul credinciosului pentru mântuire prin Harul lui Dumnezeu...

În fața budismului, creatura și-a uitat și respins Creatorul și Furnizorul, punând în locul său ciclul fatal, fără sens al forțelor cosmice aparent fără început, oarbe... După ce și-a pierdut încrederea în Creator, ea și-a pierdut-o în sine și neîncrederea. iar mândria a împiedicat-o să se alăture și la al treilea strigăt de „un suflet dureros, în nevoie de ajutor și mântuire”: „Făptura și făptura Ta au fost, nu deznădăjduiesc de mântuirea mea” (a doua rugăciune înainte de sfânta împărtășanie, liturghie de Sfântul Vasile cel Mare)..."

„...puterea spirituală încurajatoare, vindecătoare și frumusețea morală a creștinismului apar aici clar și maiestuos” (F.A. Kozhevnikov, Buddhism in comparison with Christianism, vol. P, Petrograd, pp. 754, 755).

„Respingând pretențiile mândre și inconsecvente de a se mântui prin autodistrugere, creștinul se întoarce la Dumnezeu, care este „Iubire și prin gura celor blând și smeriți cu inimă ne cheamă”; „Veniți la Mine, toți cei care suferiți și sunteți împovărați... și veți găsi pace pentru sufletele voastre”, pace nu a nirvanei, nu a existenței veșnice, ci a vieții în Dumnezeu, viață veșnică (756).

Kozhevnikov a scris* despre filozofia sentimentului și a credinței pentru că era un susținător al teoriei cunoașterii lui Jacobi. Fiind ostil agnosticismului lui Kant, Jacobi a depășit-o în teoria sa că percepția senzorială umană și gândirea logică sunt completate și de capacitatea intuiției mistice - contemplarea directă a realității existenței individuale a celorlalți. Din păcate, Jacobi a numit în mod nepotrivit această intuiție mistică „credință”. Teoria sa a cunoașterii este intuiționism, deși nu complet, dar parțial, în unele privințe similar cu intuiționismul apărat de Vladimir Solovyov în lucrările sale timpurii despre filozofie.

Informații mai detaliate despre oameni minunati precum Kozhevnikov vor deveni disponibile atunci când

Cortina de fier a fost îndepărtată și va fi prezentată oportunitatea de a lucra în bibliotecile din Moscova. Câteva informații despre Kozhevnikov pot fi găsite în cartea lui N. S. Arsenyev „Sfânta Moscova”1 (137-142, 1940). Această carte a fost tradusă și în franceză și germană.

Capitolul XVIII

L. P. KARSAVIN

Lev Platonovich Karsavin sa născut în 1882. Tatăl său era dansator de balet; soră - balerină de renume mondial Tamara Karsavina; a urmat și școala de balet în copilărie. L.P.Karsavin și-a făcut studiile superioare la Universitatea din Sankt Petersburg, unde s-a specializat în istoria medievală a Europei de Vest și în cele din urmă a luat catedra de istorie. În 1922 a fost expulzat din Rusia de către guvernul sovietic. După aceea a fost profesor la universitatea din Kovno în Lituania, apoi la Vilna, unde locuiește în prezent.

Principalele lucrări ale lui Karsavin: „Eseuri despre viața religioasă italiană în secolele al XII-lea și al XIII-lea", 1912; „Fundațiile religiei medievale în secolele al XII-lea și al XIII-lea" (în principal despre Italia), 1915; „Saligia, sau scurtă instrucție despre Dumnezeu, univers, om, rău și cele șapte păcate capitale", Petrograd, 1919; „Estul, Occidentul și ideea rusă", 1922; „Roman-Catolicism", 19221 2; „Cultura medievală"; „Viața în mănăstiri în Evul Mediu"; „Despre îndoială, știință și credință"; „Biserică, personalitate și stat"; „Dialoguri", 1923; „Giordano Bruno", 1923; „Sfinții Părinți și Învățători ai Bisericii (expunerea Ortodoxiei în lucrările lor)", 1926; „Filosofia istoriei", Berlin, 1923; „Despre începuturi", Berlin, 1925; „Despre personalitate", Kovno, 1929; „Poeme despre moarte".

Karsavin, ca și Frank, se bazează pe filosofia lui Nicolae din Cusa și își construiește sistemul filosofic pe conceptul de absolut ca unitate și coinsibentia oppositorum (unitatea sau coincidența opusului). „Absolutul este mai mare decât înțelegerea noastră, mai presus decât conceptul nostru despre

1 Titlul acestei cărți este tradus din engleză. limba – Aprox. ed.

2 Titlurile acestei cărți și ale următoarelor cărți, precum și citatele din acestea, sunt traduse din engleză. limba – Aprox. ed.

absolut, pus în opoziție necesară cu relativul" („Filosofia istoriei", 72 și colab.). El afirmă „conceptul de absolutitate adevărată ca unitate perfectă, absolutitate – „Dumnezeu, Creator, Răscumpărător și Desăvârșitor – cu „celălalt" pe care îl creează din nimic" (351). Acest „celălalt", adică ființa creată, și în special fiecare personalitate care constituie o parte a ei, poate fi absolutizată și deveni o unitate perfectă, care conține tot timpul și tot spațiul, deoarece absolutul este bunătatea absolută, care este întruchipată complet în creaturi.

Întrucât creatura nu este suficient de pregătită pentru a percepe binele absolut, ea își păstrează caracterul de unitate contractată, existență empirică, limitată în timp și spațiu. Bunătatea absolută nu își abandonează creatura nici în această stare jalnică: „...prin întruparea lui Dumnezeu, această autolimitare a omului în insuficiența lui devine un moment divin"; este răscumpărat și „realizat" în Dumnezeu-omul (358). De aici Karsavin distinge patru semnificații ale atot-unității: „1) Divinitatea ca o atot-unitate absolută perfectă; 2) o unitate creată îmbunătățită sau îndumnezeită (absolutizată), diferită

de Dumnezeu prin aceea că atunci când există, nu există Dumnezeu și ea însăși este „nimic” care a devenit Dumnezeu; 3) unitatea creată desăvârșită sau contractată, străduindu-se îmbunătățirea ei ca sarcină ideală sau absolută și prin ea să se contopească cu Dumnezeu - să devină Dumnezeu și să piară în Dumnezeu; 4) unitatea totală creată incompletă, adică multi-unitate relativă, toată unitatea devenind perfectă prin finalizarea ei sau momentul întregii unități în limitarea sa.”

Karsavin susține că metafizica sa religioasă depășește opoziția dintre teism și panteism. Se deosebește de panteism deoarece recunoaște crearea lumii din nimic și natura limitată a ființelor create, precum și existența eternă, neschimbătoare a lui Dumnezeu (351). Dar crearea lumii din nimic nu înseamnă pentru Karsavin că Dumnezeu a creat altceva decât el însuși. „De obicei se presupune”, spune el, „că Dumnezeu creează un anume ceva, o anumită realitate, care, fiind derivată, este complet diferită de El și că ceva este în armonie cu Dumnezeu sau lipsește această armonie” („Despre principii ,” 37). Karsavin respinge un lucru atât de pozitiv. „În afară de Dumnezeu și fără Dumnezeu nu există „eu”,

absolut nu”, spune el. „Singe și în mine nu exist. Dar pentru că gândesc și am voință, exist, adică pentru că mă simt în Dumnezeu și devin Dumnezeu, stau față în față cu el ca un alt substrat al conținutului său divin, atât de nedespărțit de el, încât fără el, pe lângă el, în propria personalitate, nu sunt nimic, nu exist” (37).

Karsavin crede că crearea universului este o teofanie sau o epifanie. În sine, ca principiu etern, neschimbător, Dumnezeu este de neînțeles; sub acest aspect, el este un subiect de teologie negativă, un nimic divin, inexprimabil în idei; limitându-se, el realizează autocrearea ca devenire divină, ca ceva relativ (20), care se realizează sub forma spațiului și timpului și devine cognoscibilă (42). Dar trebuie amintit că „acest ceva nu este nimic”, deoarece este diferit de Dumnezeu (20).

În cartea „Despre principii”, Karsavin își dezvoltă sistemul astfel: crearea lumii este o teofanie; absolutul se transferă la „celălalt”, care nu este nimic absolut, dar, percepând conținutul divin, devine un „ceva creat”, un „al doilea subiect” (45). Totuși, nu trebuie să credem că subiectul creat este înzestrat cu putere creatoare chiar și în sensul că este capabil să-și creeze propria activitate de viață. „Creatura”, spune Karsavin, „nu poate crea din nimic; numai Dumnezeu însuși creează” (39). „Fiecare gând, sentiment, dorință sau acțiune al nostru nu este altceva decât Dumnezeu și nu putem să nu vedem în ele altceva decât Dumnezeu” (20). Deși întregul conținut al subiectului creat și întreaga sa viață sunt afirmate ca fiind divine, totuși nu se poate spune despre subiect că el este dumnezeu.

În realitate, Karsavin vorbește despre generația liberă de creaturi. „Crearea mea de către Dumnezeu din nimic este, în același timp, propria mea autogenerare liberă” („Despre principii”, 37).

După crearea unor subiecte limitate, absolutul se transmite acestora. Înstrăinarea de sine a absolutului este o expresie a omnibenevolenței sale, datorită căreia lumea creată limitat poate deveni infinită și îndumnezeită printr-un proces care reprezintă într-un fel cercul divin: „La început (nu în sensul timpului) doar Dumnezeu; apoi Dumnezeu, limitându-se și distrugându-se în înstrăinarea sa de sine în creație; Dumnezeu este Creatorul, limitat de creația sa, iar creatura devenind Dumnezeu în autoafirmarea ei. Mai mult, doar o creatură care devine complet Bo-

Dumnezeu, Atotbunătatea și deci „din nou” numai de Dumnezeu, care se restaurează pe sine în și prin creație și care a fost restaurat de el” (48).

Caracterul panteist al sistemului lui Karsavin este relevat în faptul că în el relația dintre Dumnezeu și procesul cosmic este într-un fel un joc al lui Dumnezeu cu sine însuși. „Întrucât creatura este și Dumnezeu, Dumnezeu, în înstrăinarea de sine de făptură, primește înapoi de la ea și în ea ceea ce îi dă. Se implineste in masura in care se goleste. El se golește și se distruge în mod activ ca Dumnezeu în creație; creatura o reface activ. Și întrucât creatura este și Dumnezeu, restaurarea lui activă a lui Dumnezeu este și autorestaurarea lui activă” (39).

Karsavin deosebește sistemul său de panteism subliniind că, din punctul său de vedere, orice creatură nu este Dumnezeu, întrucât, având ca bază „nimic”, creaturile sunt limitate, trecătoare, supuse schimbării, în timp ce Dumnezeu, absolutul, este etern și neschimbabil („Filosofia istoriei”, 351).

Totuși, trebuie reținut că fiecare entitate creată este o manifestare a lui Dumnezeu: toate conținuturile create apar prin auto-alienarea lui Dumnezeu, astfel încât nu numai gândurile, sentimentele, dorințele și acțiunile noastre bune sunt divine, ci și „noastre”. mânia, invidia și ura sunt divine; nu numai fericirea, ci și suferința este divină. Altfel, Dumnezeu nu ar fi atot-unitate și ar exista o altă Zeitate rea, ceea ce este o presupunere absurdă, nelegiuită” („Despre principii”, p. 21). Astfel, ideea unității ca principiu cu adevărat cuprinzător a influențat soluția tuturor problemelor pentru Karsavin. La fel ca mulți alți filozofi ruși - Vladimir Solovyov, părintele Sergius Bulgakov, S. Frank - Karsavin sugerează că dacă ceva, chiar și ceva creat, ar fi ontologic extern lui Dumnezeu, atunci l-ar limita pe Dumnezeu. Prin urmare, Karsavin afirmă insistent că Dumnezeu este unitate, iar creația este neant (7). El anticipează obiecția că Dumnezeu nu este un absolut în sensul de a fi corelativ cu relativul și deci într-o relație de dependență reciprocă cu relativul. El știa despre existența filozofilor care îl recunosc pe Dumnezeu ca un superabsolut și susțin că nimic din exterior nu-l poate limita. Dar Karsavin dovedește că, dacă Dumnezeu nu ar fi o unitate, atunci un al treilea... al zecelea zeu ar putea exista lângă el (8).

În explorarea realității divine și a sferei existenței create, Karsavin descoperă trinitatea peste tot. El bazează acest concept pe doctrina absolutului ca unitate atotcuprinzătoare; dacă descoperă un principiu care determină opoziţia altui principiu, atunci arată că ambele principii intră în relaţie de opoziţie prin negaţia unităţii originare şi separarea unuia de celălalt; separarea duce la lupta pentru reunire şi la stabilirea unităţii contrariilor.

Karsavin dovedește trinitatea lui Dumnezeu folosind diferite metode: analizând pe Dumnezeu ca adevăr, apoi ca iubire și ca atotbunătate. Astfel, de exemplu, în dragoste descoperă elementele de: 1) autoafirmare, necesitând posesia completă a ființei iubite (dragoste distructivă); 2) sacrificiu de sine (dragoste de sacrificiu); 3) învierea în ea. Toate aceste studii duc la studiul problemei principale, decisive - legătura dintre nedeterminare și definibilitate. Ca primă unitate, de neînțeles, cu adevărat atotcuprinzătoare, există indefinibilitatea; ca al doilea, este definibilitatea, opusul nedeterminarii, iar ca al treilea, este reunirea lor. Astfel, Treimea și dogma Treimii constituie baza și adevărul cel mai luminos al viziunii creștine asupra lumii.

În cartea lui Karsavin „Despre personalitate”, doctrina unității contrariilor este aplicată nu numai trinității divine, ci și fiecărui individ, pe măsură ce se îmbunătățește și realizează îndumnezeirea.

Conform definiției lui Karsavin, personalitatea este „o esență definită spirituală, corporal-spirituală specifică, unică, de neînlocuit și cu mai multe fațete” (2). Unitatea personalității este spiritualitatea sa, iar pluralitatea este natura sa corporală.

Întrucât unitatea personalității este unitatea pluralității, personalitatea este „în întregime spirituală și în întregime corporală” (143). În corporalitatea sa simplă, adică în pluralitatea ei, este un dat, o necesitate, iar în spiritualitatea sa învinge necesitatea și este autodeterminare, adică libertate. Relativitatea acestor definiții arată că personalitatea conține „ceva mai înalt decât unitatea, libertatea și necesitatea ei, și anume „însăși personal” (4). Principiul personalității ca atare este indefinibil (37), acesta este, esența în raport cu o anumită unitate inițială - tatăl, cu cel autodivizat.

fiului – unității care se reunește – către Sf. spirit.

Principiul personalității este indefinibil, deoarece determinarea este posibilă numai atunci când există diviziune; ea stă la baza unei anumite unităţi primare a personalităţii, corelativă cu autosepararea ei şi, mai departe, cu autounificarea ei. Astfel, în absolut, unitatea originară indefinibilă este trinitatea; în limbajul teologic este ousia; o anumită unitate originară este tatăl, o unitate autodivizată

este fiul, o unitate auto-unificatoare este duhul sfânt, sfânta treime, una din trei persoane (39).

Trinitatea divină este, strict vorbind, o ființă personală unică (85); se dezvăluie şi se defineşte mai ales în a doua ipostază, logosul, care, ca autodiviziune, este trupul Celui Sfânt. Treime (145).

În cartea „Despre principii”, Karsavin scrie că sinele creat este 1) unitatea originală, 2) diviziunea sa în subiect și obiect și 3) reunificarea lor în conștiință (99). Reuniunea realizată prin cunoaștere nu este completă: există mai puțină unire decât separare. Suntem conștienți de această incompletitudine și, prin urmare, ni se pare că existența și conștiința noastră de sine sunt „ceva ireal, ceva ca un vis” (103). A realiza această natură iluzorie a existenței cuiva înseamnă a-l defini din punctul de vedere al unei ființe superioare; Aceasta implică faptul că, pe lângă ființa mea inferioară, posedă și o ființă superioară, și anume, reprezint acea unitate perfectă pe care o dețin în Dumnezeu-omul. De îndată ce încetăm să ne concentrăm asupra ființei noastre inferioare, de îndată ce suntem în curând goli, „conștienți de nesemnificația noastră, Îl vedem pe Dumnezeu în conștiința noastră de sine și întreaga noastră conștiință de sine, întreaga noastră cunoaștere devine o rugăciune spirituală, a cărui bucurie crește în concordanță cu smerenia noastră” (108).

În acest aspect superior al nostru suntem cu toții în tot spațiul și tot timpul, iar în aspectul inferior suntem reduși la un moment limitat în timp, apărând și dispărând, și la o poziție limitată în spațiu.

Teoria conform căreia sinele meu are un aspect atot-spațial presupune că o particulă din corpul meu, părăsindu-mă și devenind un element al corpului altei ființe, nu mă părăsește deloc: „Imprimată de mine, este a mea. sine în realitatea atot-timpului și a tot-spațială

„Eu” rămâne mereu și pretutindeni, deși devine și altceva – lumea ca întreg” (139).

În cartea „Despre personalitate”, Karsavin și-a dezvoltat doctrina despre sinele creat. Strict vorbind, o creatură nu este o persoană: ea a fost creată de Dumnezeu din nimic, ca un substrat liber – adică autogenerat din nimic – indefinibil și nu stabilește nimic în sine; odată cu asimilarea „conținutului” divin ea devine pentru prima dată persoană. Întrucât creatura își primește tot conținutul prin participarea la logos, integritatea lumii create este o teofanie (85, 175). Păcatul și imperfecțiunea făpturii înseamnă că o persoană nu este suficient de înzestrată cu bunătate, că asimilarea sa de conținut divin este incompletă. „Având începutul existenței în Dumnezeu și în ea însăși, creatura începe imediat să se concentreze în ea însăși, înlocuind smerenia cu mândria” și dorește imposibilul - să devină parte a ființei, în loc să lupte pentru plinătatea ființei; dar „ceea ce este imposibil pentru om este posibil pentru Dumnezeu; Dumnezeu împlinește dorința absurdă a făpturii” și, respectându-i libertatea, i-a dat jumătate de existență, jumătate de inexistență, așa cum dorea ea, moarte incompletă și viață incompletă, infinitul malefic al decăderii (195 și colab.). Această viață incompletă este o consecință a lenei și

inerției noastre, care ne împiedică să asimilăm plenitudinea ființei divine trimisă nouă de Dumnezeu în iubirea Sa jertfă. Pocăința noastră poate fi exprimată corect prin cuvintele: „Nu am fost suficient de dispus” să primim ființa divină în noi înșine. Această „slăbiciune” păcătoasă nu este o putere specială. Karsavin spune că a crede asta ar fi maniheist; slăbiciunea este pur și simplu o lipsă de dorință de a-L asimila pe Dumnezeu (35 și urm.). Păcatul ca vinovăție este întotdeauna însoțit de păcatul ca suferință, care este atât pedeapsa pentru vinovăție, cât și ispășirea ei (30). Pocăința cuiva pentru vinovăția sa nu este, strict vorbind, auto-condamnare: ea constă în condamnare prin acțiunea unui „Principiu Superior”, și nu a propriului eu (23). Și într-adevăr, în autocondamnarea cuiva, teofania pune în contrast un lucru cu altul, cu atât mai mare cu cel mic, ceea ce simbolizează plinătatea divinității cu ceea ce este mai puțin complet: „Ne condamnăm pentru înțelegerea incompletă a lui Dumnezeu” (34 și urm.).

Karsavin consideră tot răul ca fiind incompletitatea teofaniei. Astfel, mândria este o încercare de a se afirma în propriul sine; în măsura în care există, este o teofanie (49), pentru că „posedarea este o reflectare a posesiunii a totul în Dumnezeu”, dar suferă de incompletitudine; om mândru -

un hoț prost (51), vrea să stăpânească totul, este lacom și lacom, dar nu realizează deloc posesiunile în Dumnezeu care aparțin eului, care dorește cu adevărat să posede totul, adică „care vrea totul , inclusiv Dumnezeu, a posedat darurile pe care le posedă” (52).

Din acest concept de rău, Karsavin concluzionează că calea spre îmbunătățire este „nu în lupta împotriva unui rău inexistent, ci în plinătatea iubirii noastre pentru Dumnezeu și cu Dumnezeu” (68). „Nu judeca”, ne învață Domnul (68); nu vă despărțiți unul de altul prin condamnare și „învingând slăbiciunea veți înțelege că nu există rău” (69). „Nu vă împotriviți răului, căci nu există rău”, ci „fă binele”, vezi în ceea ce se numește rău „o sclipire slabă de bine și aprins această flacără mică până luminează întreaga lume” (69). Cunoașteți „numai binele, căci nu există rău” (75). „Poate că va rămâne în sarcina ta să-i protejezi pe cei slabi prin violență, să salvezi o viață ucigând pe cei vinovați” (70). „Cred că Dumnezeu trimite un astfel de test doar oamenilor care nu au înțelegere” (71). „Există lucruri precum crima și războiul drept”, admite Karsavii. Cu toate acestea, atunci când se ocupă de această problemă în viața reală, trebuie să ne ferim de vocea lui Antihrist (72).

Imperfecțiunea unei creaturi poate fi de așa natură încât să aibă doar o existență personală rudimentară (animale) sau chiar o existență personală potențială (lucruri) („Despre personalitate”, 127)1 Perfecțiunea personalității depinde de asimilarea sa completă a naturii divine. , adică realizarea ei de îndumnezeire. Secvența ontologică în procesul sacrificiului de sine al lui Dumnezeu de dragul creației și al sacrificiului de sine al creaturii de dragul lui Dumnezeu este următoarea: „La început - numai Dumnezeu; apoi - Dumnezeul muribund și făptura născută; mai departe - numai creație în loc de Dumnezeu; apoi -

făptura muribundă și Dumnezeul care se ridică; mai departe – iarăşi numai Dumnezeu. Dar cu toate „primii”, „atunci” și „toate în același timp”: Dumnezeu este și Dumnezeu-omul” (161).

Unitatea dintre Dumnezeu și om în ipostasul divin este posibilă datorită întrupării logosului, care constă în faptul că el devine în mod liber imperfect, ținând nu spre imperfecțiune ca atare, ci doar pentru aspectul ei existențial, cu alte cuvinte, pentru imperfecțiunea, ca suferința și moartea fără vinovăție (224). Întrucât umanitatea lui Hristos nu este exterioară personalității sale, ci „în interiorul ei”, suferința și moartea lui Hristos sunt divine.

o tragedie fatală în ciuda învierii; și într-adevăr până și patripasionismul (doctrina că tatăl suferă la fel de mult ca și fiul) conține un grăunte de adevăr (192).

O făptură îndumnezeită prin rugăciune este adevăratul Dumnezeu, dar acest lucru nu duce încă la o identificare panteistă a lui Dumnezeu și a lumii: există o diferență ontologică foarte semnificativă între „nu, izvorât din este și după este” și „este, apărând”. după nu și după nu” (160).

Karsavin are o teorie interesantă a corporalității, pe care o definește ca multiplicitate într-o personalitate autodivizată, condiționată de definiția sinelui. Această determinare „aduce în mod necesar corpul meu în relație cu alte corpuri, nu prin poziția sau contactul lor extern corelativ, ci prin penetrarea și fuziunea lor reciprocă. Corpul meu conține corporalitate exterioară lui, iar corporalitatea externă mă conține pe mine. Tot ceea ce recunosc, îmi amintesc sau chiar îmi imaginez este corporalitatea mea, deși nu numai a mea, ci și exterior mie. Întreaga lume, deși rămânând o corporalitate exterioară mie, devine și ea corporalitatea mea” (128).

Cu ajutorul acestei teorii, Karsavin, fidel principiului său al unității contrariilor, depășește diferența dintre fenomenalism și intuiționism (79 și colab.). Pentru el, întreaga lume, exterioară în raport cu corpul individual al unei personalități imperfecte, este într-o oarecare măsură și corpul său, dar numai „extern” (131 și colab.); el caută să folosească acest concept pentru a explica lucruri precum psihometria, întruchiparea într-o formă concretă de sensibilitate etc. El explică prezența senzației în membrii amputate prin faptul că părțile și particulele corpului, separate de acesta, nu sunt încă pierde orice legătură cu ea (130). În consecință, Karsavin susține că întrebarea cu privire la modul în care este poziționat corpul nu ne este indiferentă. Materialistul se blestemă atunci când îi este descoperită eroarea, când trupul său urmează să fie ars și redus în cenuşă în conformitate cu cea mai recentă tehnologie a crematoriului sumbru.

Diferența dintre personalitatea imperfectă și cea perfectă constă în faptul că prima are atât un corp individual, cât și un corp exterior, în timp ce la cea din urmă întregul ei corp exterior este fuzionat cu corpul ei individual (134).

„Filosofia istoriei” a lui Karsavin este o lucrare extrem de valoroasă. În ea, Karsavin formulează principiile de bază ale existenței istorice și ia în considerare problema „locul și semnificația istoricului în lume, atât în general, cât și în raport cu

la Sinele absolut” (5). El crede că „cel mai înalt obiectiv al gândirii istorice este să cuprindă întregul cosmos, întreaga unitate creată, ca un singur subiect în curs de dezvoltare” (77). Istoria, în sensul restrâns al termenului, studiază „dezvoltarea umanității ca un singur subiect spațial și permanent” (75).

Prin „dezvoltare” Karsavin înțelege un proces în care un „întreg” (organism, viață mentală) se schimbă constant, „devenind constant diferit calitativ, în timp ce devenirea are loc din interior, din sine și nu prin adăugiri din exterior” (10) .

Constanța dezvoltării arată că obiectul în curs de dezvoltare nu este alcătuit din părți separate, din atomi, ci formează un singur subiect, care nu diferă de dezvoltarea sa, ci este real în el și, prin urmare, tot timpul, atot-spațial, atot- calitativ, atotcuprinzător (11). (Karsavin respinge ideea de substanță ca principiu distinct de proces.)

Un subiect de acest fel este o personalitate potențial cuprinzătoare, chiar și orice aspect calitativ al căruia este o „unitate totală contractată”. Dezvoltarea unui subiect este o trecere de la unul dintre aspectele sale la altul, condiționată de caracterul dialectic al subiectului însuși, și nu de influența externă.

Karsavin respinge relațiile externe în sfera existenței istorice. Din punctul său de vedere, fiecare individ istoric (personalitate, familie, națiune etc.) este în sine un tot universal sub unul dintre singurele sale aspecte unice: astfel, sfera existenței istorice este formată din subiecte care se pătrund reciproc și , dezvoltându-se însă liber, întrucât fiecare dintre ele conține totul în formă embrionară și nu există relații externe între ele. Acest lucru va duce la concluzia că ele sunt importante pentru metodologia istoriei. Astfel, Karsavin respinge conceptul de cauzalitate în cercetarea istorică, considerându-l ca o influență externă. Dacă două națiuni sau două popoare se influențează reciproc în cursul dezvoltării lor, acest lucru este posibil doar datorită faptului că ele constituie aspecte ale subiectului suprem care le conține (cultura, umanitatea, cosmosul). În consecință, ceea ce este „străin” unei națiuni este într-un sens „al” său; astfel încât dezvoltarea are loc continuu și dialectic din ideea de națiune și nu apare ca un mozaic de influențe externe asupra acesteia (64).

Karsavin consideră că influența naturii asupra vieții oamenilor nu este o influență externă: natura țării, ca toate elementele materiale ale existenței (de exemplu, îmbrăcămintea, dimensiunea terenurilor individuale etc.), influențează proces istoric nu ca atare, nu ca luat în mod izolat, ci doar în măsura în care se reflectă în conștiință și se transformă într-un element socio-psihic (95-100). Acest lucru este posibil pentru că natura, ca și umanitatea, este individualizarea unui subiect superior - macrocosmosul; într-adevăr este mai puțin complet decât umanitatea, dar cu toate acestea, prin acest subiect superior, face parte din intelectul omului (347).

Pentru metodologia istoriei, argumentul lui Karsavin este de mare importanță că „tot ce nou în procesul istoric ia naștere întotdeauna din inexistență, altfel nu ar fi nou" (237). În virtutea acestui argument, Karsavin respinge o explicație genetică care reduce noul la recombinarea vechiului, așa cum se face, de exemplu, în încercarea de a „deriva" creștinismul din „sinteza culturii evreiești și elenistice" (180). . Pentru Karsavin, conflictul dintre metodele de individualizare și de generalizare din istorie nu este ireconciliabil, întrucât pentru el universalitatea înseamnă individualizarea unui subiect superior într-o pluralitate de subiecți inferioare, universalul însuși este un anumit individ concret; ea „nu este abstractă, nu este izolată de expresiile sale concrete" (191).

Unele obiecte istorice pot fi cu siguranță plasate într-o ordine ierarhică unul după altul; astfel sunt, de exemplu, individul, familia, națiunea, civilizația (indiană, greacă, romană, europeană etc.), umanitatea, lumea. Karsavin consideră că în dezvoltarea empirică a oricărei individualități istorice se pot distinge următoarele perioade: 1) unitatea potențială a personalității istorice - „trecerea de la inexistență la ființă"; 2) unitate diferențiată inițial, adică împărțirea în elemente, o slăbire a unității, dar neobservabilă , întrucât „elementele se transformă ușor unele în altele", se înlocuiesc reciproc și au în acest sens caracterul de „individuități supraorganice"; 3) unitate organică, cu alte cuvinte, o perioadă de limitare funcțională și stabilitate comparativă a trăsăturilor individuale; 4) degenerarea unității organice în unitate sistematică și apoi distrugerea ei prin dezintegrare (211 și colab.).

Scopul dezvoltării este realizarea unității cosmice

creaturile ca individualitate absolută. Am văzut deja că în lumea empirică acest scop este de neatins; se realizează într-o ordine supraempirică, întrucât absolutul, ca bunătate absolută, se transmite complet lumii, salvează lumea prin încarnare și o face perfectă. Astfel, întregul proces istoric este divin uman. Perfecțiunea nu este sfârșitul cronologic al dezvoltării; din punctul de vedere al subiectului imperfect, idealul este mereu în fața lui și se realizează veșnic „într-un număr infinit de individuații, dar asta nu împiedică deloc idealul să fie și un fel de realitate, mai înaltă decât aspectul. de devenire pe care o conţine sau mai presus decât procesul istoric empiric. În unitate, „în orice moment, formarea și completarea, îmbunătățirea și perfecțiunea coincid" (86 și colab.).

Astfel, conceptul de dezvoltare al lui Karsavin diferă puternic de conceptul pozitivist al progresului. În unitate totală, orice moment de dezvoltare este recunoscut ca echivalent calitativ cu oricare altul, și nici unul nu este considerat pur și simplu ca mijloc sau etapă de tranziție către un scop decisiv; empiric, momentele au valori diferite în funcție de gradul în care se dezvăluie în ele unitatea totală. Istoria oricărui individ conține momentul celei mai complete dezvăluiri a unității, care este apogeul dezvoltării sale. Criteriul de determinare a momentului acestui apogeu poate fi găsit prin examinarea caracterului religios al unui individ dat, ținând cont de „atitudinea sa specifică față de absolut” (față de adevăr, virtute, frumos). Întrucât dezvoltarea istorică în ansamblu este un proces uman divin, criteriul abordării sale de ideal trebuie să se regăsească la persoana care exprimă cel mai deplin absolutul în sfera empiric, și anume, Isus. Întreaga istorie a omenirii este „formarea empirică și moartea Bisericii creștine pământești” (214). Prin urmare, știința istorică trebuie să fie religioasă și, mai mult, ortodoxă (175, 356).

Karsavin își formulează teoria despre relația dintre biserică și stat într-o broșură intitulată „Biserică, personalitate și stat”1. Biserica este trupul lui Hristos, desăvârșirea lumii mântuită de fiul lui Dumnezeu (3). Devenind o biserică, lumea se transformă în mod liber. Comunitatea bisericii nu este totul

Titlul acestei broșuri este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

comunitate, iar conciliaritatea este împreună (5). „Unul în toți și în acord cu toți”, adică o unitate iubitoare, armonizată a multor expresii ale adevărului (6). Biserica este o personalitate cuprinzătoare care conține personalitățile armonioase ale bisericilor locale și naționale (7 și colab.).

Statul este auto-organizarea necesară a lumii păcătoase. Dacă statul se străduiește pentru adevărurile și idealurile bisericii, atunci este un stat creștin (12). Întrucât omul și statul sunt păcătoși, actele de violență, pedeapsa și războiul sunt inevitabile, dar rămân păcat; ele pot fi biruite prin unirea cu Hristos (13). Dar a refuza războiul, mizând pe o minune, înseamnă a-L ispiti pe Dumnezeu și a săvârși o crimă gravă, punând în pericol cetățenii și posteritatea (14). „Nerezistența la rău prin violență” absolută a lui Tolstoi demonstrează o lipsă de înțelegere a imperfecțiunii lumii. A evita folosirea violenței în lupta împotriva răului este cu adevărat indirect și ipocrit să reziste prin violență, deoarece un alt popor duce războaie și îi persecută pe criminali și las pe toți ceilalți să facă acest lucru, rămânând deoparte. Numai o persoană care suferă de rău are dreptul să nu-i reziste prin violență, care nu este non-rezistență, ci sacrificiu de sine ca cel mai bun mijloc de victorie (28). O lume care luptă spre perfecțiune conține contradicții interne care duc la conflicte tragice (30).

Statul trebuie să se străduiască să devină o persoană în cadrul bisericii, dar empiric este doar într-o mică măsură creștin (67). Biserica nu binecuvântează activitatea statului ca atare, care este

parțial chiar păcătoasă în natură, ci binecuvântează numai pe cei virtuoși din el; de exemplu, biserica se roagă pentru armata iubitoare de Hristos. În timp de război, biserica se roagă pentru triumful dreptății divine și nu pentru victoria empirică asupra dușmanului. Așa, de exemplu, slujbele de rugăciune ale mijlocitorului Maicii Domnului, atât de iubită în Rusia, sunt asociate cu miracolul care a dus la victoria grecilor asupra rușilor (19).

Karsavin vorbește despre absurditatea ideii moderne de separare a bisericii și a statului: 1) un stat separat de biserică ar ajunge la religia umanității, sau la auto-îndumnezeire sau la relativism; 2) o astfel de separare este imposibilă, întrucât statul are idealuri adevărate, potențial creștine. Este necesar să se stabilească limite între activitățile bisericii și ale statului. Sarcina bisericii este

insistați ca statele să fie îmbunătățite în mod liber de dragul împărăției cerurilor, să condamne răul, să binecuvânteze binele, dar să nu ia parte la conducerea politică. Statul trebuie să asigure independența bisericii în sfera propriilor activități - teologice, educaționale, morale, misionare, liturgice; biserica ar trebui să aibă dreptul de a condamna nedreptatea, să aibă dreptul la proprietate, dar nu trebuie să primească sprijin economic de la stat sau să folosească puterea statului pentru a persecuta ereticii; statul trebuie să protejeze biserica împotriva propagandei agresive (23). Armonia dintre biserică și stat este relația ideală dintre ele.

În broșura sa „Estul, Occidentul și ideea rusă”, Karsavin examinează problema particularității spiritului rus. Poporul rus, spune el, este popoare unite în mulțime, subordonate Marii Națiuni Ruse (7). Oamenii ruși vor deveni măreți în viitor pe care trebuie să-l construiască. Sunt grozavi în ceea ce au făcut deja - în organizarea lor de stat, cultura spirituală, biserică, știință, artă (23).

Potrivit lui Karsavin, o trăsătură esențială a poporului rus este religiozitatea lor, care include ateismul militant (15). Pentru a dezvălui ideea centrală a religiozității ruse, el compară Orientul, Occidentul și Rusia și, de asemenea, distinge între trei moduri de înțelegere a absolutului sau a lui Dumnezeu în raport cu lumea - teist, panteist și creștin (18). Prin „Est” el înseamnă civilizațiile necreștine ale islamului, budismului, hinduismului, taoismului, naturalismului grec și roman, precum și popoarelor aflate în stadiul de barbarie (17); Occidentul și Rusia sunt lumea creștină civilizată. Teismul pentru Karsavin înseamnă doctrina că Dumnezeu trece dincolo de lume și este într-o relație externă cu aceasta (18). Karsavin numește panteism concepția conform căreia divinitatea este imanentă în lume: ea nu este însă lumea ca atare, care este divină, ci doar „adevărata esență a tuturor” (26 urm.) în potențialitate nedefinită fără diferențiere individuală. (învățăturile taoismului, budismului, brahmanismului). Creștinismul este doctrina trinității absolute ca principiu al atot-unității, ireductibilă la potențialul nediferențiat a tuturor lucrurilor, care are loc în panteism (31).

Învățătura creștină susține că ruda este excelentă

din absolut și în același timp constituie unitate cu acesta; tot ceea ce este actual este divin – iar aceasta este teofanie; creatura Îl percepe pe Dumnezeu în sine (32). Acest tip de interpretare a creștinismului, spune Karsavin, este uneori considerat panteism. Creștinismul afirmă valoarea absolută a individului în realizarea sa concretă; promovează dezvoltarea ulterioară a culturii și recunoaște scopul vieții ca transformare și înviere universală (35 și urm.).

O religie din Occident care include în doctrina sa dogma filioque, adică doctrina apariției Sf. spirit de la tată și fiu, conține o denaturare a bazei principale a creștinismului. Într-adevăr, o astfel de învățătură presupune că Sf. spiritul apare „din ceea ce tată și fiu sunt una”; în acest caz există o unitate specială a tatălui și a fiului, nu în substanță sau personalitate, ci în supra-personal. Rezultă că St. duhul este mai jos decât tatăl și fiul, dar înseamnă „hulă împotriva Duhului Sfânt”. Dar, pe lângă St. spirit, creatura nu poate fi îndumnezeită; de aceea slăbirea Sf. spiritul duce la deprecierea lui Hristos în umanitatea sa și la ideea că existența empirică nu poate fi complet îndumnezeită sau deveni un absolut. Astfel, se pune o barieră de netrecut între absolut și relativ; cunoașterea este recunoscută ca limitată (41). Dacă o persoană recunoaște slăbiciunea minții și a voinței sale, are nevoie de adevărul neîndoielnic pe pământ și de o biserică pământească invincibilă; de aici ia naştere organizarea pământească a bisericii sub forma unei monarhii ierarhice cu Papa în frunte, care are puterea seculară (46). Mai mult, aceasta duce la negarea vieții cerești, la concentrarea asupra bunăstării lumești, la prosperitatea tehnologiei, a capitalismului, a imperialismului și, în cele din urmă, la relativism și autodistrugere (47 și urm.).

În creștinismul răsăritean, adică în Ortodoxie, care nu a acceptat nicio dogmă nouă după cel de-al șaptelea sinod ecumenic, nu există nicio decalaj între absolut și relativ (54). Relativul poate fi complet divinizat și transformat în absolut; nu există limite ale cunoașterii; cunoașterea nu este doar gândire, ci și „credință vie”, unitatea gândirii și a activității; prin urmare, problema care a împărțit Occidentul în catolicism și protestantism nu se pune (55). Ispășirea nu este o restaurare legală a drepturilor obținute prin jertfa de sine de către Hristos. Pocăința, din punctul de vedere al Ortodoxiei, este o transformare a întregii personalități și nu o compensare echivalentă pentru păcat cu o cantitate adecvată de muncă bună. De-

Biblioteca „Runiverse”

aceasta face imposibile pentru Ortodoxie indulgențele și doctrina purgatoriului (56). Ortodoxia este cosmică, iar aceasta este exprimată în icoanele ortodoxe prin simbolismul culorii, simbolismul vieții cosmice.

Lupta împotriva empirismului și raționalismului și interesul pentru problemele metafizice este o trăsătură caracteristică gândirii ruse

(57). Ficțiunea rusă este „de natură eroică”. În politica externă a Rusiei, de pe vremea Sfintei Alianțe și până în prezent, elementul ideologic a fost adus în prim-plan (58). Idealul rusesc este pătrunderea reciprocă a bisericii și a statului (70). Dar biserica reprezintă unitatea umanității ca întreg. Deoarece biserica este împărțită în Vest și Răsărit, trebuie să așteptăm reunificarea bisericilor înainte de a începe sarcina noastră comună (70 urm.). Între timp, sarcina culturii ruse este de a „actualiza potențialul păstrat din secolul al XVIII-lea”, de a percepe potențialitățile actualizate de Occident („europenizarea”) și de a completa aceste potențialități pe baza propriilor principii. Reunificarea bisericilor nu este doar un act formal, ci o unire a culturilor care are loc deja imperceptibil (73).

Dezavantajul ortodoxiei ruse este pasivitatea și inactivitatea; mult din ceea ce este valoros în ea reprezintă doar o „tendință spre dezvoltare” (58). Rușii „contemplă Absolutul prin ceata viselor” (59). „Încrederea în divinizarea viitoare face prezentul steril.” Idealul nu se realizează prin „reforme parțiale și eforturi izolate (62), iar rușii vor întotdeauna să acționeze în numele unui absolut sau să se ridice la nivelul absolutului”. Dacă un rus se îndoiește de idealul absolut, el poate cădea în indiferență totală față de orice sau chiar poate deveni nepoliticos; el este „capabil să treacă de la respectarea incredibilă a legii la cea mai neînfrânată rebeliune”. În dorința sa de infinit, rusul se teme de definiții ca limitări; De aici vine geniul rus al transformării (79).

Sistemul lui Karsavin este o formă de panteism. El vede absolutul ca pe o unitate atotcuprinzătoare. Criticând conceptul de unitate în filosofia lui Vladimir Solovyov și a părintelui Sergius Bulgakov, am subliniat că Dumnezeu este un principiu super-sistematic al creării sistemului mondial ca ceva ontologic extern lui. Dumnezeu nu devine ulterior limitat prin a fi,

deoarece relaţia de constrângere este posibilă numai între obiecte omogene. Karsavin spune că, dacă Dumnezeu nu este atot-unitate, atunci poate mai exista un al treilea... al zecelea zeu în afară de el. Această obiecție este nepersuasivă. Neapărat ajungem la conceptul de Dumnezeu ca principiu super-sistematic care determină existența sistemului mondial cu conținutul său actual și posibil. Sistemul universal, împreună cu principiul super-sistematic, Dumnezeu, conține tot ceea ce Karsavin include în conceptul său de unitate totală.

Așa cum toată unitatea lui Dumnezeu este unică, el, ca principiu super-sistematic, este unic împreună cu universul ca bază. Când Karsavin spune că alături de un astfel de zeu ar putea exista un al doilea, al treilea... al zecelea zeu, îl întreb unde va găsi un al doilea, al treilea... al zecelea univers care ne va obliga să recunoaștem existența celui de-al doilea. iar al treilea... şi al zecelea zeu. Nimeni nu poate indica astfel de universuri; prin urmare, recunoașterea multor zei este un zbor arbitrar de fantezie.

Karsavin distinge sistemul său de panteism arătând spre teoria sa despre crearea ființei; dar el însuși explică că Dumnezeu creează ceva pozitiv care are propria sa natură. Esența creată nu este, după părerea lui, nimic căruia absolutul se dăruiește și, deoarece acest nimic primește conținut divin, devine un „ceva creat”, un „al doilea subiect”. Aceasta este o încercare complet nesatisfăcătoare de a evita panteismul; nimic nu este un vas gol care poate fi umplut cu ceva sau, cu atât mai puțin, să arate mândrie care îl împiedică să primească plinătatea vieții divine. Aceasta explică de ce în sistemul său, așa cum spune însuși Karsavin, creatura nu este, strict vorbind, o persoană; își primește tot conținutul din unitatea divină și nu creează nimic în sine, astfel încât întreaga lume creată, după Karsavin, este o teofanie (85, 175). Conceptul de teofanie poate fi găsit și în sistemul teist, dar acolo înseamnă manifestarea lui Dumnezeu în lucrările sale, și anume în entitățile sale create, distincte ontologic de el însuși, a căror existență indică totuși că Dumnezeu există ca creator al lor. Pentru Karsavin, cuvântul „teofanie” înseamnă altceva, și anume manifestarea lui Dumnezeu în creație în sensul că tot conținutul pozitiv al creației este conținutul existenței divine; o creatură, pentru că nu este

care, ontologic identic cu Dumnezeu, este, în orice caz, parte a ființei divine.

Criticând învățătura părintelui Serghie Bulgakov, am subliniat că panteismul este insuportabil din punct de vedere logic. În sistemul lui Karsavin, inconsecvența lui logică devine deosebit de clară, deoarece el îi atribuie lui Dumnezeu absolut totul real, luând creatura pur și simplu pentru nimic. Ca toate formele de panteism, sistemul lui Karsavin este incapabil să explice libertatea ființelor create în sensul independenței lor față de Dumnezeu și chiar al opoziției lor mândre față de el. Prin libertate, Karsavin înțelege pur și simplu existența auto-întemeiată sau autodeterminată. De asemenea, sistemul lui Karsavin nu poate oferi un răspuns satisfăcător la întrebarea despre originea răului și natura lui. Pentru a fi consecvent, Karsavin se limitează la a înțelege răul și imperfecțiunea creației ca pur și simplu incompletitudinea binelui. Această interpretare este puternic opusă naturii reale a răului, al cărui conținut, cum ar fi ura personală, este adesea complet imposibil de redus la o iubire insuficientă. Nu este deci surprinzător că Karsavin neagă existența diavolului; dacă nu ar nega, ar trebui să admită că Dumnezeu realizează teofania, care constă în ura lui Dumnezeu față de sine.

Karsavin este un personalist. El vede orice entitate ca fiind fie potențial personală, fie personală embrionară (animale), fie personală de fapt. El crede că unitățile culturale ale unei națiuni și ale umanității sunt indivizi armoniosi. Fiecare dintre aceste personalități este însă una și aceeași unitate, deși „limitată” în fiecare dintre ele într-un mod diferit. Prin urmare, el nu are conceptul de unicitate individuală eternă adevărată ca valoare absolută: întreaga dezvoltare constă în faptul că entitatea creată, existând împreună cu Dumnezeu, devine Dumnezeu, iar la sfârșitul dezvoltării există „din nou un singur

Dumnezeu. ” Karsavin respinge conceptul de subiect ca substanță individuală, adică ca agent superspațial, supratemporal și, prin urmare, etern. Și acest lucru nu este surprinzător, deoarece un astfel de concept ar intra în conflict cu monismul său panteist. El vrea să înlocuiască supraspațialul și supratemporalul cu atotspațialul și tot timpul; aceasta înseamnă că pentru el lumea este formată în întregime din evenimente, adică din procese temporale și spațio-temporale, deși o entitate care a atins stadiul cel mai înalt al ființei realizează aceste procese în orice moment și în orice moment.

fiecare spatiu. Nu este greu de arătat că conceptul de a fi în tot spațiul și în tot timpul nu poate explica anumite aspecte ale lumii care devin de înțeles din punctul de vedere că eu, cu alte cuvinte, agentul substanțial, sunt supra-spațial și supra-spațial. -temporal. Orice eveniment durează în timp, chiar dacă are loc doar într-o secundă, și ocupă spațiu, chiar dacă este de doar un milimetru și este format dintr-un număr infinit de segmente care sunt exterioare unul altuia. Nu poate exista decât un întreg, cu condiția să fie creat de un agent supra-temporal și supra-spațial care îl unește. Chiar și percepția unui astfel de proces temporal ca melodia ca ceva ce se întâmplă în timp necesită ca acesta să fie înțeles imediat ca un întreg unic - și acest lucru este posibil doar pentru că subiectul care percepe este atemporal.

Aceste obiecții la unele dintre principiile de bază ale filozofiei lui Karsavin nu ar trebui să fie un obstacol în calea recunoașterii valorii semnificative a unui număr de învățături ale sale, cum ar fi, de exemplu, conceptul său de istorie, personalitate armonioasă, procesul uman divin și dezvoltarea independentă. a fiecărei esențe, corpul extern și individual etc. P.

Capitolul XIX

STUDII LOGICE

Ținând cont de faptul că filosofia rusă a început să se dezvolte relativ recent, trebuie recunoscut că s-a depus multă muncă în domeniul logicii. „Clasificarea inferențelor” a lui Karisky este o abordare a logicii relaționale și a teoriei inferențelor non-silogistice. Lucrarea lui Vvedensky „Logica ca parte a teoriei cunoașterii” poate fi considerată un exemplu clasic de sistem de logică în spiritul filosofiei critice a lui Kant. „Logica” lui Lossky este o teorie a inferenței în spiritul comprehensivității, spre deosebire de teoriile existențiale. Toate acestea au fost deja menționate; Rămâne de spus doar despre lucrările lui S. I. Povarnin și N. A. Vasiliev.

S. I. Povarnin, profesor asociat la Universitatea din Petrograd, și-a conturat sistemul logic în două cărți: „Logica relațiilor” și „Logica”

(publicată în „Notele Facultății de Istorie și Filologie a Universității din Petrograd”, 1915). În aceste lucrări, Povarnin acordă mult mai multă atenție decât Karinsky concluziilor non-silogistice. Teoria sa se bazează pe ideea că propozițiile sunt expresii ale multor și diferite relații între obiecte, cum ar fi relația de cauzalitate, egalitate, inegalitate, succesiune, coexistență etc. O propoziție, spune el, este ideea de „două”. obiecte legate printr-o relație.” Cu această interpretare, conceptul de afirmare sau negație devine de importanță secundară, iar importanța primordială este acordată relației dintre două obiecte. Pe baza acestei teorii, Povarnin își formulează doctrina clasificării concluziilor.

Lucrările lui Povarnin au fost revizuite de profesorul Lapshin într-o monografie mare „Cercetare epistemologică” („Note ale Facultății de Istorie și Filologie a Universității din Petrograd”, 1917). Monografia conține informații interesante despre istoria logicii, în special despre logica relațiilor. Lapshin notează legătura dintre teoria lui Povarnin și logica simbolică.

Vasiliev, fiul profesorului Vasiliev, care a ocupat catedra de matematică la Universitatea din Kazan, a fost profesor asociat la aceeași universitate. În articolul său „Logica imaginară (non-aristotelică)” (Revista Ministerului Învățământului Public, august 1912), el a pus bazele unui nou sistem de logică.

„...logica noastră aristotelică”, spune Vasiliev, „este doar unul dintre multele sisteme posibile de logică”. Așa cum Lobaciovski a creat un sistem de geometrie non-euclidian fără axioma liniilor paralele, în mod similar putem gândi printr-o logică non-aristotelică fără legea contradicției. O astfel de logică poate fi utilă cunoașterii într-o lume care diferă de a noastră: „Legea contradicției exprimă incompatibilitatea afirmației și negației... Numim roșu negația albastrului și spunem: un obiect roșu nu este albastru, pentru că roșu este incompatibil cu albastrul” (212). „În general, se poate argumenta că singura bază logică pentru negare este incompatibilitatea” (214). Prin aceasta înțelegem că posibilitatea unei logici non-aristotelice poate fi dovedită pe o bază epistemologică, după cum urmează. Suntem conștienți de incompatibilitate

din experienta. Prin urmare, legea contradicției în logica aristotelică este o „lege empirică și reală”. Aceasta este o lege reală, deoarece se aplică „nu ideilor, ci realității, nu judecăților, ci obiectelor”. În consecință, logica aristotelică nu este o logică pur formală. „Legile formale ale gândirii privesc doar gândirea, nu realitatea – ele se ocupă de judecăți, nu de obiecte” (221). „Dar dacă legea contradicției este o lege reală, empirică, ne putem lipsi de ea în gândire și atunci trebuie să ajungem la o logică imaginară.” Această logică neagă legea ontologică, conform căreia „nu există nicio contradicție în obiecte”, dar păstrează legea formală: „Judecățile nu trebuie să fie reciproc contradictorii”.

„A construi o logică fără legea ontologică a contradicției înseamnă a construi o logică în care nu ar exista negație în sensul nostru de incompatibilitate. Este posibil ca într-un anumit obiect motivele atât

pentru o judecată afirmativă, cât și pentru cea negativă să coincidă" (216). În acest caz, ar fi necesar să se recunoască posibilitatea unor judecăți care să exprime contradicția prezentă în subiect, și anume expresia că C este și în același timp nu este A." Vasiliev numește astfel de judecăți „neutre". Astfel, în logica imaginară a lui Vasiliev, judecățile ar fi împărțite după calitate în trei tipuri: pozitive, negative și neutre.

Vasiliev mai arată că în logica sa, care neagă legea ontologică a contradicției, este posibilă dezvoltarea teoriei silogismului. El arată, folosind prima figură a silogismului, cum ar fi diferită teoria lui de logica tradițională.

Vasiliev compară trăsăturile logicii non-aristotelice cu trăsăturile geometriei non-euclidiene. Matematicienii au dat deja o interpretare reală a acestei geometrii și, în același mod, el încearcă să arate că „dată fiind o anumită structură dată a universului sau facultatea noastră de percepție, logica trebuie în mod necesar să nu fie aristotelică". În lumea noastră, spune el, toate senzațiile sunt pozitive. „Senzațiile generate de cauzele negative sunt și ele pozitive: liniștea, întunericul, o stare de odihnă nu sunt mai puțin pozitive decât sunetul, lumina, mișcarea. Întunericul devine o negație a luminii doar secundar, prin incompatibilitate cu aceasta. Prin urmare, negativitatea este ceva extern în raport cu alte senzații.

niyam. Dar am putea percepe lumea prin senzații negative, ca pur non-A. O astfel de negație ar fi absolută", în contrast cu negația noastră relativă. Ne putem imagina că într-o astfel de lume „anumite obiecte C ar evoca în noi în același timp atât sentimentele pozitive ale lui A, cât și senzațiile negative ale lui nu-A", și atunci ar trebui să ne formăm o judecată neutră: „C este și nu există și A în același timp" (238 și urm.).

După ce și-a construit teoria despre posibilitatea logicii non-aristotelice pe o bază eronată, Vasiliev a dezvoltat-o totuși cu pricepere și consecvență. Lossky în „Logica" sa explică că legea contradicției, desigur, nu este o expresie a incompatibilității a două calități, cum ar fi, de exemplu, roșu și albastru. Exprimă ceva mai semnificativ, și anume că „roșul nu este roșu" sau că „roșeața, în măsura în care este roșeață, nu este absența roșeii". Astfel, ajungem la concluzia că legea contradicției este o lege ontologică, descoperită prin intuiție intelectuală și absolut irefutabilă. Recunoscând această interpretare, Lossky arată inconsecvența tuturor încercărilor de a demonstra posibilitatea încălcării legii contradicției, care au fost întreprinse de Hegel, Frank, Vvedensky, Lapshin și materialiștii dialectici.

Capitolul XX

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL-LOGIC ÎN RUSIA ȘI CRITICA SA, V. F. ERN

1. REPREZENTANȚI IDEALISMULUI LOGIC TRANSCENDENTAL

Pe tot parcursul secolului al XIX-lea. majoritatea filozofilor ruși, indiferent de opiniile lor, au menținut contactul cu filosofia germană din perioada post-kantiană. Această comunicare intelectuală a devenit deosebit de strânsă în secolul al XIX-lea, când mulți tineri ruși au lucrat în Germania la seminariile profesorilor Windelband, Rickert, Hermann Cohen, Natorp, Husserl - reprezentanți de seamă ai acelei forme de neo-kantianism care poate fi numită idealism transcendental. . Principalii ruși

adepții acestei teorii au fost S. Gessen, G. Gurvich, F. Stepun, V. Seseman, B. Yakovenko, G. Lanz, V. Savalsky, N. Boldyrev, G. Shpet. Reveniți în Rusia, acești tineri au înființat în 1910 secțiunea rusă a revistei internaționale Logos, editată de Gessen, Stepun și Yakovenko.

Idealismul logic-transcendental a apărut în Germania pe o bază neo-kantiană și este o modificare foarte radicală a teoriei cunoașterii lui Kant. Ea amintește de teoria lui Kant, deoarece afirmă, de asemenea, că toate obiectele cunoașterii sunt obiecte ale conștiinței generate de procesul de percepție însuși. Ca și teoria lui Kant, idealismul transcendental-logic este o formă de idealism epistemologic. Dar, spre deosebire de Kant, filozofii idealismului transcendental susțin că subiectul cunoscător nu este un sine uman individual, ci un subiect supra-individual; în același timp, ei interpretează condițiile logice ale cunoașterii nu ca mintale și fizice, ci ca aparținând sferei ființei ideale, descoperită mai întâi de Platon. Totuși, ele diferă de Platon prin faptul că consideră idealul ființei nu ca o realitate metafizică, ci doar ca o condiție logică a cunoașterii. De aceea, ei sunt numiți cel mai bine idealiști logici transcendental. Diferența dintre teoria lor și teoria lui Kant este discutată în detaliu în cartea lui Lossky „Introducere în filosofie” (Partea I, „Introducere în teoria cunoașterii”). În această carte, Lossky prezintă două versiuni ale teoriei critice a lui Kant, referindu-se la interpretarea Criticii rațiunii pure în spiritul psihologismului și fenomenalismului, pe de o parte, și al logicii transcendentale, pe de altă parte. Scopul lui Lossky este să arate că doar prima interpretare oferă o idee corectă a teoriei cunoașterii lui Kant, în timp ce o modificare semnificativă a kantianismului este interpretarea transcendental-logică, care eliberează critica de orice psihologism și fenomenalism, așa cum face, de exemplu, Cohen în „Kant’s Théorie der Erfahrung” („Teoria experienței lui Kant”).

Idealismul logic-transcendental a fost o dezvoltare a neo-kantianismului, care a căutat să aducă mai strâns teoria cunoașterii cu antologia și, prin urmare, să aducă renașterea metafizicii. Reflecții valoroase cu privire la această etapă de tranziție a idealismului transcendental-logic pot fi găsite în articolul lui S. A. Alekseev (Askoldov) „The Internal Crisis of Transcendental Idealism” („Questions of Philosophy and Psychology”, nr. 125, 1915) și în articolul

S. L. Frank „Criza filozofiei moderne” („Gândirea rusă”, septembrie 1916).

Aceeași dezvoltare a avut loc și în idealismul logic transcendental rus, așa cum subliniază unul dintre reprezentanții săi, S. I. Gessen, în articolul său „Noua filozofie rusă” (revista cehă „Ruch filosoficky”, I, 1923 - „Mișcarea filozofică”).

Tinerii ruși, care studiau filozofia în Germania, au intrat în contact strâns cu profesorii lor și studenții germani și i-au introdus în filozofia rusă. Prin urmare, se poate spune că la acea vreme nu numai filozofia germană a influențat limba rusă, ci și ontologismul și intuiționismul rus au început să-i influențeze pe germani. Aceasta a servit probabil ca sursă a „intuiționismului emoțional” în teoria valorilor a lui M. Scheler. Este greu de evaluat cu certitudine influența de acest fel, dar nu există nicio îndoială că reprezentanții ruși ai idealismului logic transcendental au fost influențați de intuiționismul și idealismul rusesc; acest lucru poate fi văzut dintr-o comparație a lucrărilor lor anterioare și ulterioare. Pe măsură ce au trecut de la problemele teoriei cunoașterii la problemele de axiologie, etică și filosofie socială, ei s-au opus tot mai mult problemei cunoașterii realității vii, față de problema realismului ideal concret, care este considerată în metafizică. Încă din vremea lui Kant, filosofia s-a confruntat cu următoarea alternativă: fie există intuiție ca contemplare directă a unui obiect în sine, și atunci metafizica este posibilă, fie, așa cum credea Kant, nu există intuiție și apoi, așa cum el a spus, metafizica ca știință este imposibilă. De îndată ce idealiștii logici transcendental ruși au simțit nevoia de metafizică, au început să dezvolte o tendință spre intuiționism. Unii dintre ei au dezvoltat teoria conform căreia există multe forme diferite de cunoaștere și experiență; alții au recunoscut existența intuiției practice cât și teoretice. Această schimbare de punct de vedere este evidentă mai ales în lucrările lui S. Gessen, G. Gurvich, V. Seseman, F. Stepun, B. Yakovenko.

Serghei Iosifovich Hesse (1887-1950) a primit o educație filozofică în Germania și a fost inițial un adept al criticii normative a lui Rickert. Teza pe care a depus-o pentru gradul de doctor în filozofie s-a intitulat „Ueber individuelle Kausalitat” („Despre cauzalitatea individuală”); s-a uitat la el

problema cauzalităţii individuale bazată pe distincţia dintre ştiinţele „ideografice” şi „nomotetice”. La întoarcerea în Rusia, a fost profesor de filozofie la Tomsk, iar după revoluție a trăit la Varșovia și Lodz.

Principalele lucrări ale lui S. Hessen: „Filosofia pedepsei” („Logos”, 1912-1913); „Fundamentele pedagogiei”, 19241; „Problema socialismului constituțional” (Modern Notes, 1924-1928), „Tragedia virtuții în Frații Karamazov a lui Dostoievski” (Modern Notes, 1928).

În studiul său despre problema pedepsei, Gessen scrie: „Din partea sa formală, o infracțiune este o încălcare a legii de către un subiect

responsabil”. Crima este un simptom al dizarmoniei dintre statul de drept și viață. Când legea este justă și, prin urmare, trebuie să rămână în vigoare, justiția, care suferă din cauza încălcării ei, este restabilită atunci când statul de drept este confirmat prin condamnarea infracțiunii. Aceasta este o formă pură de pedeapsă. „Ca orice activitate care vizează înființarea dreptății în societate, pedeapsa slujește legii și, prin urmare, însuși infractorului, care este o ființă pedepsită ca subiect deținător de drepturi legale. Pedeapsa îi este impusă în interesul său, căci, având drepturi, este la fel de interesat de restabilirea dreptății ca și judecătorii săi.” De regulă, substanța pedepsei este completată de forma acesteia, adică infractorul este lipsit de anumite drepturi specifice, cum ar fi dreptul de proprietate, libertatea de mișcare etc.

Problema „ce drepturi ar trebui retrase în fiecare caz individual este decisă de considerente materiale. Decizia este determinată de scopuri externe precum apărarea statului și a societății de persoanele periculoase, insuflarea fricii, corectarea etc.”; trebuie avute în vedere și mijloacele de care dispune statul, precum și individualitatea persoanelor psihofizice specifice care săvârșesc infracțiunea.

Definind pedeapsa ca un act de dreptate, Hesse își stabilește limitele cele mai de jos și cele mai înalte; a depăși limita cea mai înaltă înseamnă a părăsi sfera legii și a transforma pedeapsa într-un act de răzbunare, o măsură de siguranță publică și nu un act de justiție. Cea mai mică limită a pedepsei este anunțarea publică a verdictului. Limita cea mai mare

1 Titlurile acestei cărți și ale următoarelor cărți și citate din acestea sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

este „privarea de toate drepturile infractorului, cu excepția unui drept, care încă îi permite să fie considerat subiect de drept”. Prin urmare, privarea completă de toate drepturile, declararea unui „haiduc” sau „negarea unui infractor de dreptul de a lipsi de drepturi” nu este un act de justiție. De asemenea, „oricât de înțelept ar părea uneori din punct de vedere al statului să execute o persoană, trebuie neapărat recunoscut că pedeapsa capitală este contrară conceptului de justiție”. Pedeapsa cu moartea distruge subiectul de drept, iar pedeapsa încetează să mai fie o expresie a dreptății. „Sau, mai degrabă, nu subiectul legii este distrus (ca tot ceea ce contează, este indestructibil), ci se distruge posibilitatea realizării legii” (228).

În cartea sa „Fundamentals of Pedagogy”, Gessen stabilește baza filozofică a problemei educației și educației, aplicând cu succes metoda dialectică. Din punctul său de vedere, scopul educației este de a introduce individul în valorile culturale ale științei, artei, moralității, dreptului, economiei și de a transforma o persoană fizică într-o persoană cultă. El își încheie cartea cu cuvintele: „Depășirea trecutului prin legătura lui cu eternul, care constituie sensul său real, este adevăratul scop al educației” (368).

Când dezvoltă problema eticii și filosofiei sociale, S. I. Gessen, ca și G. D. Gurvich, se apropie de intuiționism și caută să-l extindă cu ajutorul conceptului de intuiție volițională practică, pe care el îl numește „voliție”. În lucrările sale pe această temă, el se apropie din ce în ce mai mult de spiritul general al ideal-realismului concret rusesc. De exemplu, acest lucru poate fi găsit în eseul său „Tragedia virtuții în Frații Karamazov a lui Dostoievski”. Conform interpretării lui Gessen, cei trei frați - Dmitri, Ivan și Alioșa - sunt întruchipări ale celor trei etape ale virtuții și ale celor trei ispite corespunzătoare ale răului; răul însuși, pe care Smerdiakov îl simbolizează, joacă rolul unui slujitor a trei imagini distorsionate ale virtuții. Dmitri Karamazov simbolizează „baza naturală a moralității”, exprimată prin sentimente semi-instinctive de rușine, milă și reverență (teoria lui Soloviev). Ivan simbolizează virtutea, care a devenit obiect de reflecție, și caută sensul rațional al vieții. Aceasta este virtutea autonomă kantiană, constând în îndeplinirea liberă a datoriei fără iubire. Cel mai înalt grad de virtute - virtutea ca iubire - este întruchipat în Aliosha, care iubește

fiecare ființă vie în integritatea sa individuală, „din cauza nimicului” și, în orice moment dat, participând creativ la viața altor oameni. Gessen îl vede pe părintele Zosima ca un reprezentant al unei vieți sfinte supraetice. Hesse interpretează gândul părintelui Zosima că „toată lumea este responsabilă pentru fiecare” ca un indiciu că împărăția lui Dumnezeu și principiul pe care se bazează depășește opoziția dintre virtute și viciu. Din punctul de vedere al lui Gessen, părintele Zosima stă deasupra sferei moralității, iar Fiodor Pavlovici Karamazov se află sub ea.

Lucrarea extinsă a lui Hessen, Problema socialismului constituțional, merită luată în considerare ca o încercare de a oferi o sinteză a aspectelor valoroase ale structurii individualiste a societății cu aspectele valoroase ale idealului socialist. Hessen încearcă să arate că o astfel de linie de dezvoltare nu va duce doar la conservare, ci va oferi de fapt o expresie mai perfectă valorilor religiei, naționalității, statului, justiției, libertății și chiar proprietății private.

Georgy Davidovich Gurvich (născut în 1894) în tinerețe a fost un adept al idealismului logic-transcendental. După revoluția bolșevică a părăsit Rusia și a fost profesor de filozofie la Strasbourg. În prezent locuiește la Paris și lucrează în domeniul sociologiei. Principalele lucrări ale lui Gurvich: „Fichtes System der konkreten Ethik” („Fichte’s System of Concrete Ethics”); „Socialism și proprietate” („Note moderne”, 1928); „Le temps présent et Videe du social”, 1931 („Modernitatea și ideea dreptului social”); „Morale théorique et science des moeurs”, 1937 („Moralitatea teoretică și știința moralității”).

G. D. Gurvich, ca și S. I. Gessen, au căzut sub influența intuiționismului și în special a ideal-realismului. El apără existența intuiției practice, pe care o numește „voință-vedere” sau „l'intuition

volitive” („intuiție volitivă”). El a făcut o încercare originală de a dezvolta un concept de proprietate de un tip special, numindu-l „proprietate conciliară”. Prin acest termen el denotă proprietatea aparținând unui grup de membri, astfel încât grupul în ansamblu și fiecare membru este subiect de proprietate; fiecare membru (sau mai mulți dintre ei împreună) „și-a asigurat ca proprietate inalienabilă o parte ideală a obiectului și are dreptul de a cere compensații pentru aceasta dacă părăsește grupul, ceea ce este liber să facă. Din moment ce întreaga

grupul, ca fiecare membru, este un subiect al proprietății; proprietatea rămâne întotdeauna în mâinile grupului, în timp ce un membru individual, părăsind grupul, primește doar echivalentul monetar al părții sale.”

Vasily Emilievich Seseman (născut în 1884) a fost profesor de filozofie la Universitatea din Kovno din Lituania, iar acum se află la Vilna. Principalele sale lucrări: „Platonism, Platon and Modernity” („Logos”, 1925); „Zum Problem des reinen Wissens”, „Philosophischer Anzeiger”, 1927 („Despre problema cunoașterii pure”, „Index filozofic”); „Uebergegenstandliches und ungegenstan tliches Wissen”, Commeniationes ordinis philologorum (libr. Il) Universitatea din Viena, 1927 („Cunoașterea super-obiectivă și neobiectivă”, „Tratate de filologie de bază”, vol. I); „Beitrage zum Erkenntnisproblem, Das Logisch Raționale”, Eranus, Commeniationes Societatis Philos, Lituanae, V. I, 1930; („Despre problema cunoașterii. Despre logico-rațional”, „Tratatele Societății Filosofice Lituaniene”); „Die logischen Gesetz und das Sein”, 1932 („Lege logică și ființă”). Dezvoltând doctrina diferitelor tipuri de experiență, Seseman distinge între cunoașterea obiectivă (Erkenntnis) și cunoașterea neobiectivă (Wissen). Cu cunoașterea obiectivă nu există opoziție între subiect și obiect, nici un decalaj între cunoscător și cunoscut; cunoaşterea se realizează prin eliminarea tuturor elementelor subiective din realitate, care este subiectul cunoaşterii; o formulare logică care duce la obiectivare (Vergegen-standlichung), exprimă conținutul cunoașterii printr-un concept și se străduiește, ca să spunem așa, să se întărească în forma sa verbală, adică se străduiește să dobândească caracterul materialității: obiectivarea degenerează în „abstracții străine”. Găsim în știința naturii o formă tipică de cunoaștere obiectivă. Cunoașterea părtinitoare a realităților spirituale, de exemplu, experiența morală, religioasă și estetică, are un caracter complet diferit. Nu există nici un decalaj între subiect și obiect; subiectul ia parte la realitatea pe care o percepe; acest conținut al experienței este asociat în mod inevitabil cu conștientizarea de sine și autocunoașterea. O astfel de cunoaștere a experienței „în forma sa originală nu poate deveni niciodată cunoaștere formulată prin concepte”.

Seseman consideră că cunoașterea non-obiectivă se referă la întreaga zonă a subiectivului, adică subiectul însuși și toată activitatea sa mentală și spirituală; părtinire

cunoașterea include, de asemenea, toată activitatea din partea celorlalți, toate manifestările vii, creative ale realității. Cunoașterea obiectivă prin concepte are un caracter universal, dar este divorțată de realitate, expune realitatea distorsionării perspectivei. Cunoașterea părtinitoare, dimpotrivă, este cufundată în realitate, dar nu este universală. Idealul absolut al cunoașterii ar putea fi realizat doar în conștiința de sine absolută, în care obiectul nu ar fi transcendental pentru subiect și realitatea ar fi descoperită direct în întregime. Pentru noi, ființele limitate, acest ideal este de neatins; conștientizarea noastră limitată de sine poate servi doar ca bază și punct de plecare pentru cunoașterea existenței lumii (Dasein); dar pentru a cunoaşte felul de a fi (Sosein), suntem nevoiţi să obiectivăm datele experienţei. Filosofia, care prin conștientizarea de sine dezvăluie neajunsurile acestei cunoștințe obiective, ne încurajează din nou și din nou să depășim limitele ei și să stabilim noi puncte de vedere, neobiective. Pe acest drum ne îndreptăm spre idealul cunoaşterii absolute.

Critica „voinței" și teoriilor lui Sesemen este dată în articolele lui Lossky „Fichte's konkreti Etnik im Lichte der modernen Transcedentalismus", „Logos", 1926 („Etica concretă a lui Fichte în lumina transcendentalismului modern", „Logos", 1926) și „Die intellectuelle Anschaung ais Méthode der Philosophie", „Der Russische Gedanke", nr. 1, 1929 („Intuiția intelectuală ca metodă de filozofie", „Gândirea rusă", nr. 1, 1929).

Fyodor Avgustovich Stepun (născut în 1884) a părăsit Rusia după revoluție și a fost profesor la Politehnica din Dresda. Principalele lucrări ale lui Stepun: „Tragedia creativității" („Logos", 1910); „Tragedia conștiinței mistice" („Logos", 1911); „Viața și creativitatea", 1923; „Principalele probleme ale teatrului"1, Berlin, „Slovo", 1923.

Stepun, la fel ca Seseman, și-a dezvoltat propria teorie a dezvoltării spre idealul cunoașterii absolute, distingând între două tipuri de experiență: experiențe de creativitate și experiențe de viață. Experiențele creativității sunt supuse dualismului relației subiectiv-obiectiv, în timp ce viața este exprimată prin ideea de unitate pozitivă. Procesul de civilizație este caracterizat de lupta dintre creatori și

– Titlurile ultimelor două cărți sunt traduse din engleză și din limbă – nota editorului.

prin eforturile spiritului, marcate de dualism, și de dorința de a redescoperi unitatea originară a vieții.

Boris Valentinovich Yakovenko (1884-1949) a trăit în Italia în timpul Primului Război Mondial și a revoluției din 1917, apoi s-a stabilit la Praga. În 1929-1938 a editat revista Der Russische Gedanke (Gândirea Rusă), iar ulterior a editat volume individuale ale Bibliothèque Internationale do Philosophie (Biblioteca Internațională de Filosofie).

Principalele lucrări ale lui Yakovenko: „Ce este filosofia? Introducere în Transcendentalism” („Logos”, 1911); „Transcendentism imanent, imanență transcendentală și dualism în general” („Logos”, 1912); „Vom Wesen des Pluralismus”, 1928 („Despre esența pluralismului”); „Die Grundvorurteile des menschlichen Denkens”, „Der Russische Gedanke”, 1929 („Judecarea preliminară de bază a gândirii umane”, „Gândirea rusă”); „Zur Kritik des Psychologismus” („Spre o critică a psihologismului”); „Critica realismului ideal intuiționist rus”1 („Proceedings of the Russian People’s University in Praga”, vol. I, 1929); „Dejny Ruske filosofie”, Praga, 1939 („Istoria filozofiei ruse”, Praga, 1939).

Abordarea lui Yakovenko asupra ontologiei diferă de abordarea lui Seseman și Stepun. Scopul său este de a respinge, prin analiză critică, rețeaua schematismului dogmatic și a preconcepțiilor care învăluie realitatea în viața practică în sensul înțelegerii, gândirii ipotetice științifice, credinței „religioase” etc., și să se ridice la intuiție, unde „ absolut tot ce este divers este prezent așa cum este cu adevărat, în sine.” Yakovenko își numește filozofia intuiționism critic sau transcendental, precum și absolutism filozofic, în contrast cu orice relativism și agnosticism. Lucrarea extinsă a lui Yakovenko „Istoria filozofiei ruse” a fost publicată în limba cehă la Praga.

Gustav Gustavovich Shpet (născut în 1879) a fost profesor de filozofie la Universitatea din Moscova. Principalele sale lucrări: „Aspect și sens”, 1914; „Istoria ca problemă de logică”, 1916; „Fragmente estetice”, 1922; „Eseu despre dezvoltarea filozofiei ruse”, vol. I, 1922; „Introducere în psihologia etnică”2, 1927.

În cartea sa „Aspect și semnificație”, Shpet aderă

Titlul acestei cărți este dat în traducere din engleză. — Aprox. ed.

2 Titlul acestei cărți este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

teoriile lui Husserl. Shpet a fost primul care a scris o lucrare valoroasă și detaliată despre istoria filozofiei ruse, dar atitudinea sa disprețuitoare față de sursele acesteia lasă o impresie neplăcută. Doar primul volum a fost publicat, iar al doilea volum a fost interzis de guvernul sovietic.

Heinrich Ernestovich Lanz (decedat în 1946) a părăsit Rusia după Revoluția bolșevică și a fost profesor la Universitatea Stanford din SUA. A scris cartea „Das Problem der Gegenstandlichkeit in der modernen I.ogik”, 1912 („Problema obiectivității în logica modernă”) și articolul „Transcendentalismul speculativ la Plotin” („Revista Ministerului Educației Publice”, I. , 1914).

Leonid Evgenievici Gabrilovich (născut în 1878) a părăsit Rusia după Revoluția bolșevică și locuiește în prezent la New York. Pe lângă numeroase articole despre diverse probleme de cultură, critică

literară, politică etc., Gabrilovich a publicat două eseuri pur filozofice: „Concepte de adevăr și fiabilitate în teoria cunoașterii" („Questions of Philosophy and Psychology", IV, 1908).); „Ueber Bedeutund und Wesen der Elementarbegriffe", Archiv fur Philos., XV, 4, 1910 („Despre sensul și esența conceptului elementar", „Arhiva filozofiei sistematice").

Actul cognitiv, care este punctul de plecare al cunoașterii și exclude orice îndoială, este, potrivit lui Gabrilovich, o afirmație despre experiențele reale. O astfel de expresie verbală a acestora precum „Sunt cald" sau „acest cerc este galben" are forma unei judecăți, deși cu adevărat nu este o judecată, ci doar o afirmație despre „realitatea reală" (466, 468). Explorând condițiile de fiabilitate în raport cu judecățile despre experiențele care nu sunt prezente, Gabrilovich distinge între „condiții de concretețe" și „condiții de realitate". Condiția concretității este că contrariul nu poate fi reprezentat nici măcar în imaginație; de exemplu, un pătrat cu diagonale impare nu poate fi imaginat. Aceste condiții sunt exprimate în judecăți de matematică și geometrie pure. Valabilitatea judecăților ale căror contrarii pot fi imaginate depinde de condițiile „substanțialității, obiectivității sau realității"; aceste hotărâri nu trebuie să contrazică principiul cauzalității.

Articolul lui Gabrilovich este o introducere într-o carte care a fost intenționată ca o explorare a adevărului, a concretității și a realității, dar care nu a fost niciodată publicată.

2. IRAȚIONALISMUL LUI ȘESTOV

Lev Shestov (1866-1938), al cărui nume real era Shvartsman, a emigrat de la Kiev după Revoluția bolșevică și s-a stabilit la Paris.

Principalele lucrări ale lui Shestov: „Dostoievski și Nietzsche", 1903; „Apoteoza lipsei de temelie", 1905; „Bine în învățăturile lui Tolstoi și Nietzsche", 1907; „Potestas clavium", 1923 („Cheile puterii"); „La nuit de Gethsemanie", 1925 („Noapte în grădina Ghetsimani"); „Pe cântarul lui Iov"1, 1929; „Atena și Ierusalim", 1938; vezi şi N. Losekiy, Philosophy of Shestov (Russian Notes, 1939).

Shestov este caracterizat de un scepticism extrem, a cărui sursă a fost idealul cunoașterii absolute superlogice irealizabile. În cartea sa „Apoteoza fără temei", Shestov respinge teoriile științifice și filozofice reciproc contradictorii, lăsând cititorul în întuneric. În cartea sa „Atena și Ierusalim", Shestov pune în contrast gândirea rațională, datând din filozofia greacă, cu conceptul biblic supranatural al universului, care neagă legea contradicției. Ideea atotputerniciei lui Dumnezeu îl conduce pe Shestov, ca și filosoful medieval Peter Damiani, la afirmația că Dumnezeu se poate asigura că nu a existat niciodată un trecut; de exemplu, el are puterea de a predetermina că Socrate nu bea paharul cu otravă în 399 î.Hr.

h. V. F. er n

Vladimir Frantsevich Ern (1882-1917) a lucrat în strânsă comunicare cu profesorii moscoviți S. Trubetskoy, L. Lopatin, P. Florensky. Principalele sale lucrări: „Lupta pentru Logos”, M., 1911; „G. S. Skovoroda”, M., 1912; „Rozmini și teoria sa a cunoașterii. A Study on the History of Italian Philosophy of the 19th Century”, 1914; „Filosofia lui Gioberti”, 1916; vezi și articolul lui S. Askoldov (Alekseev) despre Ern în „Gândirea Rusă” (mai, 1917).

Practic, Ern a luptat împotriva raționalismului vest-european și a tendinței de a mecaniza întregul sistem de viață și de a-l subordona tehnologiei. El a pus în contrast acești factori ai civilizației cu logosul filosofiei antice și creștine. Acest

1 Titlurile acestei cărți și ale următoarelor cărți sunt traduse din engleză și din limbi – Aprox. ed.

logos este o ființă vie concretă, a doua ipostază a trinității, întruchipată și prezentă în procesul istoric. Ern își numește filosofia „logism”. Cartea sa „Lupta pentru Logos” este o colecție de eseuri în care el pune în contrast două tendințe filozofice - raționalismul și „logismul” său. Raționalismul examinează datele subiective ale experienței și dezvoltarea lor în conformitate cu regulile formale ale logicii, adică înțelegerea. Aceasta este o filozofie moartă, deoarece separă subiectul cunoscător de realitatea vie. Logismul, dimpotrivă, este doctrina unității dintre cunoscător și cunoscut, o viziune asupra realității vii. Raționalismul și empirismul filozofiei moderne nu au un concept de natură. În filosofia antică, Evul Mediu și Renaștere, natura era privită ca o ființă integrală, creând și primind propria sa viață interioară. Așa sunt fizica lui Aristotel cu principiul său de schimbare, care are o entelehie creatoare; logosul germinativ al stoicilor; natura creata creans Erigens1; archeus1 2 Paracelsus și Jean-Baptiste van Belmont. Dimpotrivă, pentru Descartes natura materială este goală: nu are viață interioară; materia are numai proprietăți externe; extensia și mișcarea sunt considerate modificări de poziție în spațiu. Acesta este doar un pas către teoria lui Berkeley conform căreia materia nu există și este pur și simplu o idee subiectivă. După el, Hume a interpretat și sufletul doar ca un mănunchi de percepții, și nu ca un principiu al vieții. Toate acestea sunt un mit meonic. Kant a dezvoltat meonismul până la limita sa extremă: filosofia sa imanentă transformă întreaga lume cognoscibilă într-un sistem de idei fără viață.

Când, în 1910, tinerii ruși adepți ai idealismului logic transcendental s-au întors acasă din Germania și au fondat secțiunea rusă a periodicului internațional Logos, Ern a scris un articol despre asta intitulat „Ceva despre Logos, filozofia rusă și spiritul științific”. A atras atenția că pe coperta revistei se afla o imagine a lui Heraclit și un desen al frizei Partenonului cu inscripția de mai jos în greacă: „Logos”. Apariția unei astfel de reviste în Rusia, care mărturisea religia logosului, adică a cuvintelor, ar fi putut fi

1 „Natura creată și creatoare” este a doua (din patru) etapă din învățătura lui Ioan Scot Eurigen (c. 810 - după 877), prin care Dumnezeu și lumea o trec în dezvoltarea lor.

2 Cel mai înalt principiu spiritual care reglementează viața organismelor.

binevenit dacă a însemnat un logos corespunzător culturii cu adevărat rusești, bazat pe tradiția părinților Bisericii Răsăritene. Dar analizând direcția noii reviste, Ern a constatat că logo-urile sale erau profund diferite de logo-urile antice grecești și creștine. Sub masca grecească putem vedea sintagma familiară „made in Germany”. Revista susține raționalismul, meonismul și schematismul. Speculațiile grecești au condus la un logos personal, viu, divin, în care gândirea și existența formează o unitate inseparabilă. Astfel, filosofia rusă originală asociată cu Ortodoxia este caracterizată de ontologism, și nu de idealism epistemologic. În Occident, filosofia Bisericii Catolice este de asemenea ontologică. O cultură bazată pe logosul divin nu respinge deloc gândirea consecventă din punct de vedere logic. Logosul are trei aspecte, exprimate în trei sfere ale culturii: 1) sfera divină se exprimă în religie, care pregătește și întărește voința pentru realizarea binelui moral; 2) sfera cosmică - în artă, al cărei scop este de a dezvălui lumea ca una în frumusețe; 3) discursiv-logic - în filozofie, al cărei scop este înțelegerea lumii ca întreg în unitatea gândirii teoretice. Dar spre deosebire de raționalism, gândirea în logicism nu este separată de întreaga minte: ea conține în sine existență, virtute și frumusețe.

Potrivit lui Ern, numai filosofia, bazată pe logosul divin, poate călăuzi viața și stabilește scopul ei final; ea a fost pionierul adevăratului concept de progres. Ideea pozitivistă a progresului ca o creștere cantitativă a bogăției materiale este „infinitul rău”. Adevărata idee a progresului indică mișcarea către desăvârșirea absolută, binele absolut, adică împărăția lui Dumnezeu. Intrarea în acest regat înseamnă sfârșitul istoriei, care are loc prin cataclisme catastrofale, și trece într-o sferă de existență calitativ diferită.

Ern formulează punctele principale ale filozofiei sale în următoarele teze: logismul este 1) nu lucrul (nu un sistem de lucruri), ci personalism; 2) nu mecanism sau determinism, ci structura organică a lumii, libertate; 3) nu iluzionism sau meonism, ci ontologism; 4) nu schematism, ci simbolism realist; 5) nu negativ, ci infinitul actual; 6) este discret, catastrofal; 7) nu static, ci dinamic.

Ern era interesat de filosofia lui Rosmini și Gioberti, deoarece filosofia lor era o formă de ontologism care

care a apărut din cultura catolică. Moartea prematură din cauza tuberculozei l-a împiedicat pe Ern să-și dezvolte teoria în detaliu, dar cartea sa „Lupta pentru Logos” este extrem de valoroasă, deoarece în ea a încercat să determine trăsăturile specifice ale filosofiei ruse.

Capitolul XXI

OAMENI DE STIINȚĂ FILOZOF

Prințul Peter Alekseevici Kropotkin (1842-1921) a fost educat în Corpul Paginilor și a absolvit Universitatea din Sankt Petersburg. A fost angajat în cercetări științifice în domeniul geografiei și geologiei. În 1872 a făcut o vizită în străinătate. Acolo a devenit un adept al socialismului și anarhismului. La întoarcerea în Rusia, a luat parte la mișcarea revoluționară, a fost arestat în 1874, a petrecut doi ani în închisoare și în 1876, după ce a evadat, a părăsit Rusia. Principalele lucrări ale lui Kropotkin: „Anarhia, filosofia și idealul ei”, 1902; Mutual Aid as a Factor in Evolution, 1912 (publicat în engleză 1902); „Etica”, I, 1922.

În cartea sa Mutual Aid, Kropotkin oferă o serie de exemple de asistență reciprocă la animale din aceeași specie și din specii diferite. El dovedește că lupta pentru existență nu duce la o perfecțiune mai mare, ci la supraviețuirea unor organisme mai primitive. Indivizii la care asistența reciprocă este foarte dezvoltată se reproduc în număr mare, iar astfel asistența reciprocă se dovedește a fi cel mai important factor de evoluție.

Lupta pentru existență nu explică originea unor noi trăsături caracteristice ale organismului, ci explică doar predominarea sau dispariția lor treptată. De asemenea, asistența reciprocă, atât de apreciată de Kropotkin, nu este un factor capabil să creeze noi caracteristici. Dar indivizii au posibilitatea de a trăi și de a se reproduce datorită asistenței reciproce, care dezvoltă noi calități, de exemplu, capacitatea de creativitate estetică, activitate intelectuală intensă etc. - calități care sunt de foarte multe ori însoțite de o slăbire a activității biologice. Astfel, asistența reciprocă contribuie la bogăția și plinătatea vieții, precum și la dezvoltarea activităților superbiologice.

Kropotkin a încercat să bazeze etica pe datele istoriei naturale, mai degrabă decât pe metafizica religioasă. Remarcând că Darwin a subliniat existența înțelegerii reciproce între animale, Kropotkin scrie că viața socială dă naștere instinctelor sociale atât la ființe umane, cât și la animale. Acest instinct conține „sursele sentimentului de bunăvoință și ale identificării parțiale a individului cu grupul său, care este punctul de plecare al tuturor sentimentelor morale sublime. Pe această bază se dezvoltă un simț superior al dreptății sau al dreptului egal, al egalității și apoi ceea ce se numește de obicei sacrificiu de sine” (14).

Kropotkin a dedicat o serie de pamflete, discursuri și articole predicării anarhismului.

Conceptul de lume ca întreg integral care conține principii superioare de organizare este dezvoltat în literatura rusă nu numai de filozofii religioși, ci și de unii oameni de știință a naturii care îl aplică pentru rezolvarea principalelor probleme ale filosofiei naturii. Mențiune specială trebuie făcută de V. Karpov, profesor de histologie la Universitatea din Moscova. În cartea sa The Basic Features of the Organic Interpretation of Nature (1910), el aplică conceptul de integritate organică întregului regat al naturii și tuturor formațiunilor particulare din cadrul acesteia. K. Starinkevich, un botanist, a scris cartea „Structura vieții”, publicată în 1931, după moartea sa, de G. V. Vernadsky cu o introducere a lui Lossky. Când a explicat agregatele organice, Starinkevich s-a bazat pe conceptul de „intuiție primară”, care conectează fiecare organism cu restul lumii și formează baza pentru dezvoltarea autoreglării fiziologice, a instinctului și a rațiunii. El a dezvoltat, de asemenea, doctrina unităților vii care sunt mai înalte decât corpul individual al unei plante sau al unui animal, de exemplu, unități precum un roi de albine, o pădure, o mlaștină și, în special, doctrina unității organice a vieții pe pământ. și chiar în spațiu în ansamblu.

Schultz, profesor de zoologie la Universitatea din Harkov, a scris o carte foarte informativă, „The Organism as Creativity”, 1916 (serie „Theory and Psychology of Creativity”, VII). El demonstrează că dezvoltarea formelor în corp este predeterminată de acte instinctive.

Serghei Ivanovici Metalnikov (1870-1945), un specialist în imunitate care a lucrat după Revoluția bolșevică ca angajat al Institutului Pasteur din Paris, susține, pe baza observațiilor sale asupra organelor unicelulare

nisme că chiar și un act reflex este o modalitate creativă de a ieși din situația în care organismul se află în mediul său specific. Studiile sale despre răspunsurile imune i-au permis să demonstreze că acestea ar putea fi dezvoltate în reflexe condiționate. A introdus germeni de holeră în cavitatea abdominală a unui iepure și în același timp a scos un sunet cu un diapazon; După o serie de astfel de experimente, a produs sunet cu un diapazon fără a introduce microbi de holeră, dar după ce a tăiat un iepure a descoperit că încă mai apăreau globule de sânge anticoleric. El a demonstrat astfel că reacția imună este un proces condiționat de bază; a găsit de fapt la insecte un ganglion nervos, care trebuie să fie intact pentru a păstra diferite tipuri de imunitate, ceea ce este esențial pentru acestea. În articolul său „Știință și etică”, Metalnikov vorbește despre dragoste ca factor de evoluție. Spre sfârșitul vieții, a intenționat să dezvolte teoria evoluției, demonstrând că evoluția se datorează inteligenței, care își are rădăcinile în însăși natură. Boala și apoi moartea l-au împiedicat să-și realizeze planul.

Alexander Gavrilovich Gurvich (născut în 1874) - profesor la Universitatea din Moscova, care a descoperit radiația mitogenetică a organismelor, a creat o teorie organică a faptelor incluse în procesul vieții; a făcut acest lucru cu mare grijă, evitând concepte care nu puteau fi clar definite; a folosit metoda statistică pentru a studia dezvoltarea embrionului.

L. S. Berg, profesor la Universitatea din Sankt Petersburg, în broșura sa „Teoriile evoluției” și o monografie detaliată „Nomogeneses”, publicată în 1922, a susținut că evoluția organismelor nu are loc datorită acumulării de modificări aleatorii, ci este nomogeneza; adică un proces de schimbare regulată într-o anumită direcție.

Psihiatrul Nikolai Evgrafovici Osipov (decedat în 1934) a părăsit Rusia după Revoluția bolșevică și, locuind la Paris, și-a propus să revizuiască teoriile psihologice ale lui Freud în spiritul metafizicii personaliste a lui Lossky. El credea că dragostea este un factor fundamental în viața cosmică mult mai devreme decât pasiunea sexuală și nu poate fi redusă la o simplă atracție fiziologică. „Valoarea empirică a cercetării lui Freud nu va avea de suferit”, scrie Osipov, „dacă locul central este ocupat nu de atracția fiziologică, ci de iubirea în sensul ei eidetic, ca valoare absolută. În pro-

În lumea spațiu-timp, iubirea este întruchipată în diferite grade, începând cu iubirea de bază a identificării (eu iubesc acest măr și, din cauza acestei iubiri, îl mănânc, adică îl distrug). Mai mult, dragostea își găsește expresia în sensibilitate - sexuală și non-sexuală - în tandrețe. În cele din urmă, se manifestă în experiențe speciale de apropiere sau intimitate între oameni ca cea mai înaltă formă de manifestare a iubirii în lumea umană”. Din păcate, boala și moartea l-au împiedicat pe Osipov să-și dezvolte în detaliu Teoria iubirii, care pretindea să explice legătura dintre indivizi într-un mod diferit decât explicațiile adepților lui Freud cu tendința lor către pansexualitate.

Următoarele lucrări ale lui Osipov abordează probleme filozofice: „Kindheitserinnerung lui Tolstoi”, Imago Verlag („Memoriile copilăriei lui Tolstoi”); „Revoluție și vis” („Proceedings of the Russian People's University”, Praga, 1931)1 2; „Boală și sănătate la Dostoievski”; „Revista de neurologie și psihiatrie”, 1931; vezi și articolul lui Lossky „H. E. Osipov ca filozof” în colecția „Viață și moarte” (în memoria lui Osipov), Praga, 1935.

Mihail Mihailovici Novikov a fost profesor de zoologie la Universitatea din Moscova, apoi la Bratislava, iar acum locuiește la Munchen. În tratatele sale - „Foartele cunoașterii științifice ale naturii vii” (1922) și „Problemele vieții” (Berlin, 1922)3 - el încearcă să găsească o soluție de compromis la disputa dintre vitaliști și mecanici. Novikov recunoaște punctul de vedere al lui Bergson asupra diferenței dintre cunoașterea rațională și cea intuitivă și consideră că biologia ca știință exactă trebuie să continue studiul fizico-chimic raționalist al organismelor pentru a stabili uniformitatea mecanicistă, fără a pierde

însă din vedere că prin această metodă se pune problema secretele vieții nu pot fi rezolvate; încercările de a descoperi acest secret necesită intuiție și, prin urmare, deoarece se află dincolo de limitele cunoașterii exacte, trebuie lăsate în seama filozofilor.

Academicianul Vladimir Ivanovich Vernadsky (decedat în 1945) - geolog și mineralog, dedicat mulți ani studierii legilor biosferei. Spre sfârșitul vieții a început, ca

1 Citat este tradus din engleză, limbă - Notă, nota editorului.

2 Titlurile acestei cărți și ale următoarelor cărți de Osipov, precum și articolele lui Lossky, sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

3 Numele acestor tratate sunt traduse din engleză și din limbi – Aprox. ed.

Matematicianul francez Leroy, vorbește despre om ca pe o forță geologică uriașă, și anume ca pe creatorul noosferei. Prin acest termen, Vernadsky înțelege reconstrucția biosferei în interesul umanității gânditoare.

Capitolul XXII

AVOCATI-FILOZOFI

Pavel Ivanovich Novgorodtsev (mort în 1924) - profesor la Universitatea din Moscova, a părăsit Rusia după Revoluția bolșevică și a fost decan al Facultății de Drept din Rusia din Praga. Principalele sale lucrări cu semnificație filozofică sunt următoarele: „Kant și Hegel în doctrina lor despre drept și stat”, 1901; „Criza conștiinței juridice moderne”, 1909; „Despre idealul social”, 1917; „Ueber die eigentiimlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie” („Despre elementul original al filozofiei dreptului rus”, în colecția „Philosphie und Rechi”, П, 1922-1923 („Filosofie și drept”).

Imposibilitatea realizării unui sistem social perfect în condițiile existenței pe pământ, pe care filozofii religioși ruși au insistat, a fost explicată de mult în lucrările lui Novgorodtsev. Și-a bazat explicația pe analiza relației dintre individ și societate. Novgorodtsev nu este interesat de conceptul generic de om, ci de personalități specifice și individuale. El citează dovezi științifice de nerefuzat pentru a dovedi că „contradicția dintre principiile personale și cele sociale” nu poate fi rezolvată în limitele existenței pe pământ: „Armonia între individ și societate este posibilă numai în sfera inteligibilă a libertății, unde absolut, atot- solidaritatea cuprinzătoare este combinată cu diferențe individuale nesfârșite. În condițiile vieții istorice nu există o astfel de armonie și nu poate exista.” Aceasta explică faptul, subliniază Novgorodtsev, „declinul

credinței într-un stat constituțional perfect”, precum și credința în socialism și anarhism, într-un cuvânt, „colapsul”.

1 „Biosferă și neosferă”, „Om de știință american”, XXXШ, 1945; „Viziune științifică asupra lumii”, „Întrebări de filosofie și psihologie” nr. 65, 1902.

idei despre raiul pe pământ”. Novgorodtsev nu neagă că realizările statului constituțional modern, precum și aspirațiile socialismului și anarhismului, sunt relativ bune, dar arată că sunt incomensurabile cu idealul binelui absolut. Prin urmare, dacă vrem să evităm o fundătură fără speranță, trebuie să ne creăm idealul de societate pe pământ, ținând cont de „libertatea dezvoltării nesfârșite a individului și nu de armonia perfectiunii complete” („Despre idealul social, ” ed. 3, 25).

Evgeny Vasilyevich Spektorsky (1873-1951) - ultimul rector ales al Universității din Kiev, a părăsit Rusia după revoluția bolșevică. A fost profesor la Ljubljana în Iugoslavia și, din 1947, profesor la Academia Ortodoxă Rusă din New York.

Principalele lucrări ale lui Spectorsky sunt următoarele: „Eseuri despre filosofia științelor sociale”, 1907; „Problema fizicii sociale în secolul al XVI-lea”, 1910; „Creștinism și cultură”, Praga, 1925; „Etica creştină”1.

În cartea sa „Creștinism și cultură”, Spektorsky a arătat în mod convingător semnificația pozitivă ridicată a creștinismului pentru toate sferele culturii spirituale, sociale și chiar materiale - pentru filozofie, știință și artă, pentru dezvoltarea ideii de personalitate, dreptate, stat, etc.

În jurisprudența rusă a existat o puternică mișcare împotriva naturalismului; după revoluţia bolşevică această mişcare a fost continuată de emigranţi. Ca și în Germania, oponenții naturalismului în lupta lor s-au bazat mai întâi pe idealismul metafizic post-kantian sau pe idealismul transcendental modern. În filosofia rusă, se poartă o luptă împotriva naturalismului chiar și pe motive mai profunde în legătură cu interpretarea religioasă a lumii. O excelentă trecere în revistă a literaturii despre această problemă este făcută în revista „Philosophie und Rechi” („Filosofie și drept”) în suplimentul special „Russische Rechtsphilosophie”, 1922-1923 (Heft II) („Filosofia dreptului rusă” , 1922-1923, cartea II). Articolul lui Novgorodtsev „Despre elementul original al filozofiei dreptului rus” a arătat această tendință de a fundamenta jurisprudența pe principiile religioase. G. Gurvich în articolul său „Die zwei grossten russischen Rechtsphilosophen Boris Tschitscherin und Wladimir Solowijew” („Doi cei mai mari filosofi ruși

1 Titlurile ultimelor două cărți sunt traduse din engleză, limbă - Notă, nota editorului.

drepturi - Boris Cicherin și Vladimir Solovyov") compară opiniile lui Cicherin, bazate pe idealismul lui Kant și Hegel, cu opiniile lui Solovyov, a căror sursă a fost metafizica religioasă. Gurvich explică, de asemenea, semnificația lucrării lui Novgorodtsev, care a încercat să ofere o sinteză a acestor două tendințe. Psihologismul lui Petrazycki a primit interpretarea într-un articol al lui G. Landau. În cele din urmă, articolul „Uebersicht der neueren rechtsphilosophischen Literatur in Russland” („Recenzia celei mai recente literaturi despre filosofia dreptului în Rusia”) oferă o idee despre filozofia juridică rusă în ansamblu. Acest articol examinează lucrările lui B. Kistyakovsky, bazate pe idealismul transcendental al școlii de la Freiburg, personalismul etic al lui I. Pokrovsky, căutarea fundamentelor ideale ale jurisprudenței în lucrările lui E. Spektorsky, N. Alekseev și alții.

Capitolul XXIII

IDEI FILOZOFICE ALE POEȚILOR SIMBOLIȘTI

1. ANDREY BELY

Dintre poeții simboliști, următorii patru poeți au scris cel mai mult pe probleme filozofice: Andrei Bely, Vyacheslav Ivanov, N. M. Minsky și D. S. Merezhkovsky.

Andrei Bely (1880-1934) este cunoscut sub acest pseudonim literar. Numele său adevărat este Boris Nikolaevich Bugaev. Este fiul profesorului Bugaev, care a ocupat catedra de matematică a Universității din Moscova. Andrey Bely a studiat științe naturale și umaniste. Principala lucrare filosofică a lui Andrei Bely este „Simbolism”, publicată de Musaget în 1910.

Andrei Bely consideră simbolismul ca o viziune asupra lumii care formează baza artei simboliste și întruchipează „unele trăsături ale taoismului într-o viziune realistă asupra lumii” (49, 106). Simbolismul este o sinteză a Indiei, Persiei, Egiptului, Greciei și Evului Mediu (50). Puternic influențat de Rickert, Andrei Bely a susținut că științele exacte nu explică lumea în ansamblu: ele limitează subiectul cunoașterii și, prin urmare, „sistematizează absența cunoașterii”. Viața se dezvăluie nu prin cunoașterea științifică, ci prin activitatea creativă, care este „non-

analizabil, integral și omnipotent.” Ea poate fi exprimată doar în imagini simbolice care încapsulează ideea (72). Unitatea vieții este exprimată prin simboluri precum Adam Kadmon din Cabala, Atman din

filozofia indiană și Logos Hristos. În general, filosofia lui Andrei Bely este un tip de panteism.

În procesul de simbolizare cognitivă sau creativă, simbolul devine realitate. Cuvântul viu este strâns legat de realitate și, prin urmare, primește putere magică (vezi capitolul „Magia cuvintelor”). Poezia, spune Andrei Bely, este asociată cu crearea cuvintelor - un dar pe care el însuși l-a posedat într-o măsură uimitoare. Unele dintre cuvintele pe care le-a inventat ar fi trebuit să fie introduse în uz general, dar altele exprimă nuanțe atât de subtile și trecătoare ale subiectului pe care îl descrie, încât pot fi folosite doar o dată în viață. O parte semnificativă a cărții sale este dedicată unei analize a stilului diferitelor lucrări poetice, unei discuții despre semnificația formelor metrice, ritmului, aliterației, asonanței etc.

2. V. I. IVANOV, N. M. MINSKY

Viaceslav Ivanovici Ivanov (născut în 1866) a părăsit Rusia după Revoluția bolșevică, s-a convertit la catolicism și locuiește la Roma. Principalele sale lucrări, care au și semnificație filozofică, sunt următoarele: „După stelele”, 1909; „Religia elenă și Dumnezeul suferind”, 1910; „Hondari și brazde”, 1916; „Corespondente din două colțuri”, Ogonki, Moscova - Berlin, 1922; „Dostoievski”, 1932.

V. Ivanov consideră că simbolurile sunt indicii de realitate, inexprimabile în cuvinte; ele dau naştere la mituri care exprimă adevărul sub formă de imagini. Acest adevăr poate duce la o sinteză teurgică a principiilor personale și comunitare. Idealul social al lui V. Ivanov este anarhia comunală (conciliară). „Corespondența din două colțuri” constă din douăsprezece scrisori schimbate de V. Ivanov și Gershenzon în vara anului 1920, când locuiau în aceeași cameră într-un sanatoriu din Moscova. Mihail Osipovich Gershenzon (1869–1925) a fost un istoric talentat al literaturii și culturii ruse. În corespondența lor, acești doi reprezentanți remarcabili ai culturii ruse și universale discută atitudinea lor față de istorie și civilizație. V. Ivanov spune că „universalul și universalul din mine” este „... un oaspete strălucitor...”, să

care „...nu degeaba m-a vizitat...”, și că „dacă nu mă lepăd de Dumnezeu, el mă va înălța și îmi va da nemurirea” (litera I). Gershenzon răspunde că nici el nu se îndoiește de nemurirea personală, dar ar dori „să arunce în uitare pentru ca memoria tuturor religiilor și sistemelor filosofice, a tuturor cunoștințelor, artelor, poeziei să fie spălată din suflet fără urmă... ” (litera II). Ivanov subliniază că aceasta este calea greșită, bazată pe sentimentul că „experiența culturii nu este ca o vistierie vie de daruri, ci ca un sistem de constrângeri subtile”; pentru mine, adaugă el, cultura este „scara Erosului și ierarhia binecuvântărilor” (litera III). El numește atitudinea negativă față de istoria lui Gershenzon anarhism utopic și nihilism cultural; aceasta a fost calea „simplificarii” a lui Tolstoi, care a stat sub calea lui Dostoievski, care a căutat să se ridice deasupra mediului înconjurător decât să-l respingă, și „moartea de foc

în spirit” (scrisoarea XI). Cu toate acestea, Gershenzon își exprimă speranța că drumul său va duce și la același scop ca și calea lui V. Ivanov, „... în casa Tatălui, o singură locuință a fost pregătită pentru tine și pentru mine” (scrisoarea XII).

În cartea sa despre Dostoievski, V. Ivanov vorbește despre două faze în dezvoltarea activității lui Satan. Lucifer este diavolul în floarea puterilor sale, sporit într-o luptă viguroasă împotriva lui Dumnezeu. Ahriman este un diavol într-o stare fără speranță, depresivă și care se străduiește cu pasiune pentru uitare după ce a experimentat o serie de eșecuri și dezamăgiri. În ceea ce privește marii sfinți, Ivanov consideră că aceștia nu numai că intră în comunicare cu indivizii, ci influențează și epoci istorice întregi. El vede o legătură între St. Francisc de Assisi și Dante și urmărește influența spiritului Sf. Serafim de Sarov despre arta rusă și gândirea secolului al XIX-lea.

N. M. Minsky (născut în 1855), al cărui nume real era Vilenkin, a fost poet. La fel ca mulți alți scriitori ruși ai timpului său, el a fost fascinat de învățătura lui Nietzsche despre supraom și în 1905 a scris cartea „Religia viitorului”. Minsky și-a numit teoria „filozofie meonică” deoarece a desemnat absolutul cu cuvântul „inexistență”, punându-l în contrast cu existența noastră. Acest lucru l-a făcut să înțeleagă că întreaga noastră viață și civilizație sunt pătrunse de contradicții.

3. D. S. MEREZHKOVSKI

Dmitri Sergheevici Merezhkovsky (1865-1941) a fost un scriitor foarte prolific și cuprinzător. A părăsit Rusia după revoluția bolșevică și s-a stabilit la Paris. În toate lucrările sale - artistice, critice, politice - Merezhkovsky a atins invariabil problemele religioase și și-a exprimat opiniile religioase și filozofice. Întotdeauna a dorit nu numai să dezvolte teoretic anumite doctrine religioase, ci și să exercite o influență practică asupra vieții bisericii, a clerului și a publicului în general. Împreună cu Filosofov, Rozanov, Mirolyubov și Chernyavtsev, Merezhkovsky a organizat Societatea Religioasă și Filosofică în 1901 cu scopul de a uni „intelligentsia și biserica”. La ședințele societății, atitudinea bisericii față de stat și autocrație a fost criticată atât de aspru, încât ședințele au fost interzise de guvern în aprilie 1903, dar după revoluția din 1905 au fost reluate.

Principalele lucrări ale lui Merezhkovsky, care au semnificație religioasă și filozofică, sunt următoarele: „Tolstoi și Dostoievski”, 1905; „Nașterea zeilor”1, Praga, 1925; „Secretul celor trei”, 1925; „Misterul Occidentului. Atlantida și Europa”, 1931; Jesus the Unknown, 1932 (această carte a fost tradusă în engleză de Helen Matheson în 1934); trilogia „Hristos și Antihrist”, care include: „Moartea zeilor (Iulian Apostatul)”, „Învierea zeilor (Leonardo da Vinci)”, „Anticrist (Petru și Alexei)”. Lucrările colectate ale lui Merezhkovsky constau din 14 volume, publicate în 1914.

Încă de la început, trei probleme în gândirea lui Merezhkovsky ies în prim-plan: problema genului; în legătură cu problema sexului, problema cărnii sfinte; problema dreptății sociale și soluționarea ei prin creștinizarea vieții sociale. Merezhkovsky include chiar aceste probleme în învățătura sa despre Sf. Treime. În cartea „Taina celor Trei” el spune că misterul singurului Dumnezeu Tatăl este misterul eului divin, misterul personalității; misterul celor doi este relația dintre eu și non-sine; nu-eu mă exclude, mă distruge și este distrus de mine, fără să ating un punct - sex: prin sex are loc pătrunderea unei ființe în alta, „un trup în mine și trupul meu în

1 Titlurile acestei cărți și ale celor trei cărți următoare și citate din acestea sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

diferit." De aici nașterea unei noi ființe; în trinitate este nașterea unui fiu. Astfel, misterul celei de-a doua ipostaze este genul (50). Misterul celor trei este misterul Sf. spirit, unitatea a trei ipostaze în spirit; acesta este secretul societății, chipul împărăției lui Dumnezeu.

Merezhkovsky acordă o mare atenție ideii de gen, deoarece prin gen se realizează cea mai înaltă unitate: „Sunt conștient de mine în propriul meu corp - aceasta este rădăcina personalității; Sunt conștient de mine în alt corp - aceasta este rădăcina sexului; Sunt conștient de mine în toate celelalte corpuri – aceasta este rădăcina societății” (58). „Jumătățile trebuie să fie un singur trup” – acest lucru este valabil atât pentru căsătorie, cât și pentru societatea divină: „Toți trebuie să fie una”. Cea mai înaltă unitate, societatea divină, este asociată cu cele trei ipostaze ale Treimii. În aramaică, cuvântul pentru spirit („Rucha”) este feminin. Unul dintre grafice, adică din legendele despre Maica Domnului păstrate în tradiția orală, spune: „Mama mea este Duhul Sfânt”. Exact așa interpretează Merezhkovsky natura Sf. trinitate: tată, fiu, mamă-spirit. Al treilea legământ va fi împărăția mamei-spirit. Trebuie să ne rugăm „mijlocitorului de foc al lumii reci” („Isus cel Necunoscut”, 112 și colab.).

Împărțirea în două sexe este, din punctul de vedere al lui Merezhkovsky, dezintegrarea personalității, scindarea ei. Separarea completă este imposibilă pentru că „în fiecare bărbat există o femeie secretă și în fiecare femeie există un bărbat secret” (ideea lui Weininger). Pentru Merezhkovsky, idealul personalității, ca și pentru Solovyov și Berdyaev, este un fel de ființă bisexuală, bărbat-femeie („Secretul celor trei”, 187). Această idee este respingătoare dacă prin bisexual înțelegem un hermafrodit, adică o ființă care îmbină caracteristicile fizice ale ambelor sexe. Merezhkovsky spune că acest lucru nu trebuie înțeles atât de grosolan; iubirea sexuală pământească este unitate și totuși „se întâmplă și nu se întâmplă” 189). „Hermafroditismul divin nu este nici masculin, nici feminin”. Merezhkovsky pune întrebarea: sexul păcătos este distrus sau transformat de sexul sacru? (196). Această întrebare are o importanță semnificativă: cu prima alternativă, idealul este supersexualitatea, adică distrugerea sexului; cu al doilea, idealul este transformarea și,

prin urmare, într-un sens, conservarea genului. Merezhkovsky nu dă un răspuns definitiv la această întrebare.

Problema cărnii este strâns legată de Merezhkovsky de problema genului. Aceste probleme sunt acordate o mare atenție în minunata sa carte „Tolstoi și Dostoievski”. La Tolstoi descoperă contemplația religioasă

carne, iar la Dostoievski – contemplarea religioasă a spiritului. Tolstoi este un profet al cărnii, Dostoievski al spiritului. Merezhkovsky apreciază foarte mult păgânismul pentru faptul că a înțeles semnificația corpului și l-a înconjurat de cult religios. Idealul lui Merezhkovsky nu este sfințenia fără trup, ci trupul sfânt, împărăția lui Dumnezeu, în care se realizează unitatea mistică a trupului și a spiritului. În creștinism și mai ales în evanghelie, Merezhkovsky dezvăluie trei mistere pe care le leagă de problema cărnii sfinte: întruparea fiului lui Dumnezeu, acceptarea trupului și a sângelui său în comuniunea bisericească și învierea trupului lui Hristos. El acuză Biserica Creștină de supraestimarea ascezei și a spiritualității neîncarnate, de insuficientă atenție la sensul unirii căsătoriei și, pe de altă parte, de subordonarea „cărnii nesfânte” statului păgân.

Merezhkovsky descoperă două infinitate în lume, de sus și de jos, duh și carne, care sunt mistic identice. Prin urmare, îi place să repete următoarele rânduri în trilogia sa „Hristos și Antihrist”:

Cerul este deasupra, cerul este dedesubt,

Stelele sunt deasupra, stelele sunt dedesubt, Tot ceea ce este deasupra este totul dedesubt.

Această idee, interpretată în spiritul unor reprezentanți ai gnosticismului, duce la tentația diabolică de a crede că există două modalități de desăvârșire și sfințenie - o modalitate de a înfrâna patimile și cealaltă modalitate, dimpotrivă, de a le oferi amploare deplină. . Merezhkovsky și-a dat seama că se afla pe marginea unui abis. „Știu”, a spus el, „că întrebarea mea conține pericolul ereziei, care ar putea, spre deosebire de asceză, să primească numele de erezia astarkismului, adică nu despre confuzia blasfemioasă și profanarea duhului de către trup. , ci despre sfânta unitate. Dacă este așa, cei care aderă ferm la principiile lor să mă avertizeze.” Acesta este probabil motivul pentru care, în ultimele sale lucrări, Merezhkovsky a încetat să abordeze ideea de „cer” deasupra și „cer de jos”.

Unificarea finală a două infinitități (carne și spirit) va duce, potrivit lui Merezhkovsky, la adevărata realizare a libertății creștine, care este „dincolo de bine și de rău”. Pericolul ascuns în acest gând este explicat prin definiția lui Merezhkovsky a libertății creștine” „O zi pe săptămână oamenii refuză să mănânce carne, nu pentru că trebuie să refuze, ci cu excepția

În principal pentru că vor să-și dea seama, pentru că inimile lor sunt atrase de el în mod liber și irezistibil; nu pentru că există o astfel de lege, ci pentru că există libertatea.” Cu alte cuvinte, libertatea creștină este prezentă oriunde există dragoste pentru bunătate și valori absolute. De aceea numele necunoscut al lui Hristos este Eliberatorul („Isus cel Necunoscut”, 53). Creștinismul este mântuire prin libertate, anti-creștinismul este mântuire prin sclavie. „Să-ți fie frică de libertate, să nu crezi în ea, înseamnă să nu crezi în Duhul Sfânt”, spune Merezhkovsky.

El crede că noi revelații și noi dogme sunt necesare dacă misterul Sf. trupul trebuie să fie revelat și societatea divină realizată. Aceasta va fi epoca Sf. duh, al treilea testament, „Evanghelia veșnică”, despre care a vorbit Ioachim Flor: „Nu Tatăl a mântuit lumea, Fiul n-a mântuit-o, Mama o va mântui; Mama este Duhul Sfânt” („Taina celor trei”, 364). Scopul procesului istoric este realizarea de către omenire și întreaga lume a Împărăției lui Dumnezeu nu în lumea cealaltă, ci aici pe pământ. La una dintre întâlnirile Societății Religioase și Filosofice, Merezhkovsky a spus că pământul este un loc de pregătire nu numai pentru cer, ci și pentru o viață nouă și corectă pe pământ. În prezent, această problemă, care a ieșit în prim-plan, a devenit o problemă socială în procesul de îmbunătățire a lumii - căutarea dreptății sociale. Aceasta este sarcina creatoare a creștinismului.

Biserica merită vina pentru că nu a lucrat în această direcție. Văzând că „nu există apă în creștinism care să potolească setea socială”, mulți oameni au părăsit biserica și ateismul a început să se răspândească pe scară largă. „Troglodiții științifici” au apărut cu miracole diavolești, sălbatici ai sălbaticilor, căci ei „au îndepărtat personalitatea” și idealurile absolute („Secretul celor trei.” 10-16). Ei influențează natura din exterior, prin „mecanici” în Atlantida; după cum crede Merezhkovsky, omul acționează asupra naturii din interior, magic, prin puterea organică asupra ei („Isus cel Necunoscut”, 259).

În epoca noastră, spune Merezhkovsky, lupta omului-zeu împotriva zeului-om a devenit mai acerbă ca niciodată. Secretul întregii culturi ruse a viitorului este lupta dintre spiritul oriental și cel occidental, „spiritul războiului și spiritul

Vezi 3. Gippius, Prima întâlnire, în ziarul „Ultimele știri”, 13 februarie 1931.

milă” (Tolstoi și Dostoievski, I, 10). În această luptă, dragostea Dumnezeului-om Hristos duce la miracolul înmulțirii pâinilor, sau, mai exact, la satisfacerea frățească a unei nevoi comune; în împărăția omului-zeu are loc o minune diavolească a reducerii pâinilor („Isus cel Necunoscut”, II, 185). În regatul socialismului ateu, dragostea pentru individ este înlocuită de „voința impersonalului” și se construiește o grămadă de furnici („Secretul celor trei”, 55); în loc de Sfânta

Împărtăşanie – canibalism. Dacă omul-zeu câștigă pe pământ, va însemna că omenirea a dat faliment. Atunci va fi nevoie de un creator de nasturi1, care a venit la Peer Gynt să-l refacă, pentru că nu era el însuși („Secretul celor trei”, 59). Merezhkovsky descrie această modificare ca un foc cosmic în care pământul va pieri. În ultimii ani ai vieții, a anticipat din ce în ce mai mult un astfel de sfârșit al pământului și al istoriei omenirii: „Lumea n-a cunoscut niciodată un abis atât de căscat în sine, gata să înghită totul în orice clipă; securea taie rădăcinile copacilor” (Iisus Necunoscutul, I, 116). Totuși, asta nu înseamnă că omenirea dispare: sfârșitul înfocat al celei de-a doua umanități care a apărut după potop nu poate fi sfârșitul lumii; trebuie să apară o a treia umanitate, umanitatea chiliastică, care a fost prezisă în apocalipsă (II, 94). Aceasta va fi împărăția sfinților, împărăția iubirii și a libertății.

Întreaga filozofie religioasă a lui Merezhkovsky se bazează pe ideea creștinismului ca religie a iubirii și, prin urmare, a libertății. Această combinație de iubire și libertate îl aduce aproape de mișcarea religioasă și filozofică, care a fost începută de Vladimir Solovyov.

Idealul personalității, potrivit lui Merezhkovsky, precum și al lui Solovyov și Berdyaev, este un fel de ființă bisexuală, cu alte cuvinte, un fel de personalitate integrală, care combină un bărbat și o femeie. O astfel de teorie poate fi acceptată doar de filozofii care neagă substanțialitatea, adică cei care sunt incapabili să recunoască faptul că eul individual este o entitate supra-temporală și supra-spațială. Din cauza substanțialității mele, sunt un individ în sensul strict al termenului, adică o ființă care este absolut indivizibilă și nu este compusă din două jumătăți. Atât bărbatul, cât și femeia sunt indivizi imperfecți doar în sensul că un bărbat are calități spirituale de care femeii, de regulă, îi lipsesc, iar femeia are calități spirituale.

Vezi Peer Gynt al lui Ibsen.

calități care sunt de obicei absente la bărbați. Idealul personalității constă într-o combinație de virtuți masculine și feminine; aceasta se realizează prin propria dezvoltare a individului, și nu prin contopirea imposibilă a două sine în unul singur. Acest ideal este pe deplin realizabil în împărăția lui Dumnezeu, în care corpurile transfigurate nu au organe genitale sau funcții sexuale. Prin urmare, în acest domeniu, indivizii sunt hipersexuali și nu bisexuali. La fel, ipostazele Sf. Trinity nu este nici bărbat, nici femeie.

4. V. V. ROZANOV

Vasily Vasilyevich Rozanov (1856-1919), după ce a absolvit Facultatea de Istorie și Filologie a Universității din Moscova, a predat istorie și geografie în orașele de provincie rusești, fiind foarte împovărat de munca sa. Timp de mulți ani, așa cum subliniază însuși Rozanov, „a fost subminat din interior de ateismul universitar”, dar la vârsta de treizeci și cinci de ani, a avut loc o schimbare bruscă în viziunea sa asupra lumii, care l-a determinat pe Rozanov la religie și la decizia

de a trăi în conformitate. cu voia lui Dumnezeu. În 1893, datorită lui N. N. Strakhov, s-a mutat la Sankt Petersburg și a intrat în serviciul departamentului de accize. În 1899, Rozanov s-a pensionat, a devenit colaborator permanent la ziarul conservator „Novoe Vremya” și s-a angajat pe deplin în activități literare. Rozanov nu a fost un poet, dar, ca și poeții simboliști, a fost un „căutător de Dumnezeu”.

Principalele lucrări ale lui Rozanov: „Despre înțelegere. Experiență în studierea naturii, limitelor și structurii interne a științei ca cunoaștere integrală”, M., 1886; „Legenda marelui inchizitor F. M. Dostoievski, cu adăugarea a două studii despre Gogol”, Sankt Petersburg, 1893; „Articole despre căsătorie”, 1898; „Amurgul Iluminismului”, Sankt Petersburg, 1899; „Religie și cultură”, 1901; „În împărăția întunericului și a incertitudinii”, 1904; „Lângă zidurile bisericii”, 1906; „The Dark Face: The Metaphysics of Christianity”, 1911; „Frunze căzute” (traducere în engleză de Kotelyansky, Londra, 1929); „Soletaría”, 1916 („Singurătate”); „Apocalipsa timpului nostru”, 1918. În 1922, Erich Hollerbach a scris cartea „V. V. Rozanov”, care a fost tradus în engleză. Rozanov avea un mare talent literar și era un gânditor și un observator al vieții extrem de original. Lucrările sale nu erau sistematice sau chiar consistente, dar deseori dezvăluiau

zburau scântei de geniu. Din păcate, personalitatea lui era patologică în multe privințe; Acest lucru este confirmat cel mai clar de interesul său nesănătos pentru problemele sexuale. Ar putea deveni un personaj într-unul dintre romanele lui Dostoievski. Erich Hollerbach în cartea sa oferă o descriere strălucitoare a lui Rozanov. El spune că, încercând să pătrundă în adâncurile sufletului uman, Rozanov a fost interesat de alți scriitori despre „treburile lor casnice”, „lenjeria”. Știu ceva despre asta personal. Cele trei fiice ale lui Rozanov au urmat cursurile superioare pentru femei, a căror director era soacra mea, doamna Stoyunina. Apartamentul nostru era situat lângă cursuri. Când venea Rozanov la cursuri de afaceri, venea mereu să mă vadă. De îndată ce am spus „intră”, ca răspuns la bătaia lui la uşă, a intrat repede în birou, a alergat la masa pe care se aflau cărţile deschise şi a încercat să spioneze exact ceea ce citeam. Poate că încerca să-i ajungă din urmă pe fiecare dintr-o dată, în așa fel încât să studieze interesele reale ale oamenilor.

Cartea lui Rozanov „Despre înțelegere” este singura sa lucrare dedicată problemelor pur filozofice. El încearcă să dezvolte un concept de „înțelegere” care să depășească antagonismul dintre știință și filozofie. Rațiunea, scrie el, conține șapte scheme speculative: ideea de existență, ideea de esență, proprietate, cauză (sau origine), efect (sau scop), similaritate și diferență și ideea de număr. Printr-o combinație de speculații și experiență, ajungem la „înțelegere” ca „cunoaștere integrală”. Spiritul uman este o entitate independentă, imaterială, capabilă să creeze diverse forme, adică idei, impunându-le substanței materiale; astfel de forme sunt, de exemplu, sculptura, muzica, statul etc. Spiritul este „forma formelor”. După distrugerea corpului, spiritul rămâne ca „o formă de existență pură, nelimitată de nicio limită”. Cartea este scrisă într-un stil plictisitor, incolor și

diferă puternic de celelalte lucrări ale lui Rozanov, în care darul său literar și originalitatea au fost dezvăluite în mod clar.

În cărțile și articolele lui Rozanov, se acordă multă atenție criticii la adresa creștinismului. El vede creștinismul strălucitor al bătrânului Zosima și Alyosha Karamazov ca pe o ficțiune a lui Dostoievski. Adevăratul creștinism istoric, în opinia sa, este o religie tristă a morții, propovăduind celibatul, postul și asceza. În loc de dragoste pentru om, ea se dedică teologiei; rezultatul final al unei astfel de religii

este jertfa de sine a Vechilor Credincioși prin autoinmolare, așa cum s-a întâmplat în 1896 lângă Tiraspol (așa s-a întâmplat cu Vechii Credincioși care se temeau de recensământul general și îl considerau opera Antihrist): Rozanov vrea o religie strălucitoare, dar bucuria spirituală îi este complet necunoscută, pentru că nu cunoaște deloc creștinismul ca religie a luminii; vrea bucurie păgână, senzuală. Vechiul Testament îl atrage mai mult decât Noul. El spune că în Vechiul Testament pedeapsa este de scurtă durată și fizică și, de fapt, Israelul nu a experimentat niciodată frica. În Vechiul Testament există un spirit de libertate și chiar de răzvrătire și este ca și cum lui Iehova și profeților le place această răzvrătire. Se luptă cu el așa cum un călăreț îmblânzește un cal nestăpânit sau o mamă se luptă cu copilul ei genial; dar ar fi îngroziți la gândul de a face ceva timid și supus din energici și vii, „ca să putem trăi în liniște și pace” („The Dark Face”, 235). Religia Vechiului Testament i-a atras atenția lui Rozanov prin grija pentru om și dragostea pentru viața de familie. Dar cultul păgân al cărnii, în special cultul falusului, servește, în opinia lui Rozanov, drept sursă a oricărei inspirații. Hollerbach spune că, îndumnezeind sexul, Rozanov „transformă religia în panteism sexual” (46).

În ciuda laudelor sale pentru Vechiul Testament, Rozanov a acționat la un moment dat ca un antisemit. Această dualitate a poziției sale a fost explicată prin lipsă de principii, iar în 1913 a fost exclus din Societatea Religioasă și Filosofică din Sankt Petersburg. După cum subliniază Hollerbach, Rozanov era un iudeofil din punct de vedere psihologic și un antisemit din punct de vedere politic, așa că nu era un „negoț cu dublu”, ci mai degrabă „unul cu două fețe” (p. 98).

După revoluția bolșevică, Rozanov a locuit cu părintele Pavel Florensky la Sergiev Posad în mănăstirea Sf. Sergius. Acolo a scris „Apocalipsa timpului nostru”, în care a hulit creștinismul. Revoltați de aceasta, părintele Pavel, lector la Academia Teologică din Moscova Andreev, și o altă persoană, al cărei nume de familie l-am uitat, au venit la Rozanov. După cum mi-a spus Andreev, i-au spus lui Rozanov că, dacă va continua să atace creștinismul, ei nu vor mai fi prietenii lui. Rozanov le-a răspuns, evident conștient de un fel de forță demonică în sine sau în jurul lui: „Nu vă atingeți de Rozanov: va fi mai rău pentru voi”. Și într-adevăr, în anul următor, toți au suferit o mare nenorocire. Cu toate acestea, Rozanov a murit ca un bun creștin. Înainte de moartea sa, inima lui era plină de bucurie

de la învierea lui Hristos. De mai multe ori Rozanov s-a împărtășit, iar peste el s-a săvârșit ritul bisericesc al ungerii. A murit în timpul acestei ceremonii religioase.

Capitolul XXIV

MATERIALISMUL DIAECTIC ÎN URSS

1. METODA DIALECTICĂ LUI HEGEL

Marxiştii spun că filosofia lor - materialismul dialectic - este legată istoric de filosofia lui Hegel, tocmai de conceptul său despre metoda dialectică. Ei notează, desigur, că filosofia lor este profund diferită de cea a lui Hegel: Hegel apără idealismul, argumentând că baza lumii este spiritul absolut, în timp ce marxiştii, fiind materialişti, consideră materia ca fiind singura realitate. Cu toate acestea, în ciuda acestei diferențe, prezentarea materialismului dialectic trebuie să fie precedată de o luare în considerare a metodei dialectice a lui Hegel și de un studiu critic al doctrinei hegeliene și marxiste despre identitatea contrariilor.

Din punctul de vedere al lui Hegel, procesul cosmic este dezvoltarea ideii absolute, sau a spiritului absolut. Gândul și tot ceea ce există sunt identice în acest proces. Întrucât procesul cosmic se dezvoltă dialectic, interpretarea lui filosofică se realizează prin metoda dialectică, care nu este altceva decât dialectica obiectivă însăși, care a ajuns la conștiința de sine a filosofului.

Punctul de plecare al dialecticii este un concept unilateral și limitat de rațiune, stabilit în conformitate cu legile identității și contradicției. Ea nu poate rămâne în unilateralitatea sa; propriul său conținut o obligă să-și depășească limitele și să se transforme în opusul său, care este și raționalist și unilateral.

Astfel, conceptul trece de la teză la antiteză. Cu toate acestea, nu se poate opri aici: conținutul antitezei necesită, de asemenea, autodezvoltare și tranziție în opusul său. Această exagerare, adică negația negației, ia forma nu a unei întoarceri la teză, ci

dezvoltarea în continuare a ideii și ascensiunea spre sinteză, cu alte cuvinte, spre conceptul în care se realizează identitatea contrariilor.

Această identitate nu este o identitate abstractă a rațiunii, ci o identitate concretă a rațiunii: ea constă în faptul că realitatea vie nu se teme de contradicții, ci, dimpotrivă, le întruchipează în sine.

La o examinare atentă, rezultă că a treia etapă de dezvoltare, sinteza, conține, pe lângă identitatea vie a contrariilor, câteva elemente suplimentare de unilateralitate raționalistă care necesită o nouă negație etc. Astfel, autodezvoltarea o idee apare întotdeauna sub forma unei triade, adică prin trei etape - teză, antiteză, sinteză.

Un exemplu în acest sens poate fi găsit la începutul Științei logicii a lui Hegel. Începând cu ființa pură și negăsind niciun conținut în ea, Hegel o identifică cu nimic. „Începutul, așadar”, scrie el, „conține pe amândouă, ființă și nimic; este unitatea ființei și a neantului, sau, cu alte cuvinte, este neființa, care este în același timp ființă, și ființă, care este în același timp neființă”1.

Hegel găsește adevărata expresie a acestei identități între ființă și neființă în devenire (Werden)1 2.

Conform logicii formale tradiționale, legile identității, contradicției și mijlocului exclus se aplică tuturor, astfel încât „fiecare A este un A” și „niciun A nu poate fi un non-A”. Hegel vede o astfel de logică ca o expresie a abstracțiilor raționaliste care sunt inaplicabile realității vii concrete, în care, dimpotrivă, totul este contradictoriu și „fiecare A este β”, deoarece prezența contradicțiilor, conflictelor și luptei între principii opuse face viața. progresează și se dezvoltă. Astfel, logica dialectică diferă puternic de logica rațiunii.

În scopul criticii, să luăm un exemplu mai concret, și anume relația dintre exterior și interior. Hegel o examinează în Logica sa, citând ca exemplu forța ca formă internă a realității și expresia ei externă ca formă de existență; el caută să arate că în acest caz, intern și extern sunt „simple identitate” („nur eine Identitat aiismachen”). El ești tu

1 Hegel, Soch., vol. V, Sotsekgiz, 1937, p. 58.

2 Vezi ibid., p. 67 et al.

exprimă aceeași idee, deși mai puțin clar, în alte părți ale Logicii sale, de exemplu, când vorbește despre senzații (sentimente) interne și despre expresia lor corporală în plâns, râs etc. clauza 1

Să luăm un exemplu particular de stare mentală și expresia ei corporală. Să presupunem că doi gânditori rivali și ostili care se ocupă de o problemă filozofică sunt angajați într-o dezbatere aprinsă. Unul dintre ei reușește să demonstreze că teoria adversarului său conține propoziții evident absurde. El sparge argumentele adversarului; este conștient de superioritatea sa; capul lui este ridicat; Din când în când scoate un râs scurt, sarcastic.

Desigur, este imposibil în acest caz să vorbim despre identitatea dintre interior și extern, dintre experiența mentală și expresia ei corporală. Expresia corporală constă în procese spațiale: modificări ale poziției capului, contracții și expansiuni periodice ale toracelui, mișcarea particulelor de aer, unde sonore etc. Experiența mentală

internă a argumentatorului - expresia propriului sine - este mândria. și bucuria propriei superiorități și un triumf ironic disprețuitor asupra rivalului său.

Toate aceste procese cele mai interioare," interne, cu alte cuvinte, mentale, au doar o formă temporară, iar expresia externă, adică corporală, este spațio-temporală. Separând o parte de cealaltă prin analiză mentală, se poate observa cu ușurință că diferenţa calitativă dintre mental şi material este enormă. Eșecul de a concentra atenția mai întâi asupra unuia sau altul, pentru a descoperi diferența dintre ele, duce la confuzia lor, ceea ce este o eroare la fel de absurdă ca să spunem că culoarea și întinderea discului roșu la care ne uităm sunt identice. , și neputând să-și distingă mental roșeața de forma sa spațială (cerc).

Diferența profundă dintre manifestarea mentală și cea materială nu le împiedică să se afle în cea mai apropiată unitate, chiar mai aproape decât unitatea culorii roșii și extinderea ei. În exemplul pe care l-am luat în considerare, există o întrepătrundere a proceselor diferite și chiar opuse (interne și externe), deși nu este

1 Hegel, Encyclopedia of Philosophical Sciences, § 393-400.

este identitatea contrariilor, ci doar unitatea lor.

Identitatea contrariilor, care încalcă legea contradicției, este complet imposibil de implementat, deoarece este lipsită de sens. O încălcare a legii contradicției ar însemna, de exemplu, că „roșeața nu este în esență roșie”. Acest tip de absurd nu poate fi decât un puzzle verbal, dar este imposibil de imaginat nici măcar mental.

Hegel crede că fiecare schimbare este o contradicție întruchipată. De fapt, însă, orice schimbare este o unitate de contrarii, și nu identitatea lor, încălcând legea contradicției.

2. MATERIALISMUL DIAECTIC

B| Statul URSS susține cu forța un anumit sistem filozofic și anume materialismul lui Marx și Engels, numit dialectic (pe scurt, diamat). Până în 1925, mulți filozofi sovietici, în special naturii, deși și-au subliniat loialitatea față de marxism, nu au înțeles clar diferența dintre materialismul dialectic și cel mecanic. În 1925, manuscrisul lui Engels „Dialectica naturii” (scris în perioada 1873-1882) a fost publicat pentru prima dată, provocând o divizare bruscă a marxiştilor sovietici în „dialectică” şi „mecanişti”; În același timp, a izbucnit o luptă acerbă „pe două fronturi”: împotriva „idealismului menșevic și materialismului mecanicist”. Bazele materialismului dialectic au fost clar definite1.

Să luăm mai întâi în considerare modul în care termenul „materialism” este înțeles de către adepții săi. Engels şi după el Lenin ut

1 În prezentarea mea despre materialismul dialectic mă voi referi în principal la următoarele cărți și articole: F. Engels, Dialectica naturii, prefață de Riazanov, ed. 4, 1930; V. I. Lenin, Materialismul și empiriocritica, Opere, vol. X; L. Deborin, Hegel și materialismul dialectic, articol introductiv în colecție. op. Hegel, T. I, M.-L., 1929; B. Bykhovsky, Eseu despre filosofia materialismului dialectic; I. Luppol, Pe două fronturi, 1930; V. Posner, Materialismul dialectic - filosofia proletariatului, 1933; M.A. Leonov, Eseu despre materialismul dialectic, 1948. Referindu-mă la aceste cărți, nu voi da numele lor complete.

Ei spun că filozofii sunt împărțiți în materialiști, idealiști și agnostici. Pentru materialişti, spune Lenin, materia, natura (fiinţa fizică) sunt primare, iar spiritul, conştiinţa, senzaţia şi mentalul sunt secundare. Pentru idealiști, dimpotrivă, spiritul este primar. Agnosticii neagă că lumea și principiile ei fundamentale sunt cunoscute.

„Nu există nimic în lume”, scria Lenin, „în afară de materie în mișcare, iar materia în mișcare nu se poate mișca decât în spațiu și timp.”1

„...formele de bază ale oricărei existenţe sunt spaţiul şi timpul; a fi în afara timpului este aceeași cea mai mare prostie ca a fi în afara spațiului.”1 2.

Pe baza acestui fapt, poate părea că materialismul dialectic se bazează pe același concept clar și definit de materie ca și materialismul mecanic, conform căruia materia este o substanță extinsă, impenetrabilă, care se mișcă, adică își schimbă poziția în spațiu. Vom vedea, însă, că nu este cazul.

„Conceptul de materie”, scrie Bykhovsky, „este folosit în două sensuri. Facem distincție între conceptul filozofic al materiei și conceptul ei fizic. Acestea nu sunt două concepte contradictorii, ci o definiție a unei singure probleme din două puncte de vedere diferite” (78). Urmându-l pe Holbach și Plehanov și citându-l pe Lenin, Byhovsky definește materia din punct de vedere filozofic, epistemologic ca „aceea care, acționând asupra organelor noastre de simț, produce senzație; materia este o realitate obiectivă dată nouă în senzaţie etc.”3.

Această definiție conține o simplă recunoaștere a realității obiective a materiei, cu alte cuvinte, faptul că aceasta există independent de conștiința noastră și o afirmație despre „originea senzorială a cunoașterii despre ea” (78), dar nu dezvăluie natura ei. .

Ne-am aștepta ca acest lucru să fie realizat prin definirea materiei în termeni fizici. speranțe zadarnice!

Ce înseamnă a „defini”? - întreabă Lenin, Byhovsky și alții. Aceasta înseamnă, în primul rând, să dezamăgi

1 V.I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 162 [În continuare, citate din V.I. Lenin sunt date conform ediției. 4.—Ed.]

2 F. Engels, Anti-Dühring, Gospoditizdat, 1953, p. 49.

3 V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 133.

includeți un alt concept generic mai larg ca unul dintre tipurile sale și indicați diferența sa specifică (de exemplu, în definiția „un pătrat este un dreptunghi echilateral”, „dreptunghi” este un concept generic și „echilateral” este o diferență specifică).

Dar „materia nu poate fi definită prin diferența de gen și specie, deoarece materia este tot ceea ce există, conceptul cel mai general, genul tuturor genurilor. Tot ceea ce există este diferite tipuri de materie, dar materia în sine nu poate fi definită ca un caz special de un fel. Prin urmare, este imposibil să se indice diferențele specifice ale materiei. Dacă materia este tot ceea ce există, atunci este de neconceput să-i cauți trăsăturile distinctive din altceva, întrucât acest alt lucru nu poate fi decât ceva care nu există, adică nu poate exista” (78).

În acest fel, materialiștii dialectici și-au făcut mult mai ușor să găsească baza unei viziuni materialiste asupra lumii. Fără nicio dovadă, ei susțin că „tot ceea ce există este ființă materială... Ființa prin însăși esența sa este o categorie materială” (Deborin, XLI1).

Această afirmație face posibilă, în conformitate cu cerințele științei și filosofiei moderne, să se atribuie „ființei” tot felul de manifestări, proprietăți și abilități, foarte departe de a fi materiale, și totuși numim această teorie materialism pe baza faptului că „totul că există, există existență materială.”

Engels în „Dialectica naturii” indică calea care ne poate conduce la cunoașterea a ceea ce este materia: „Odată ce am cunoscut formele de mișcare ale materiei (pentru care, totuși, încă ne lipsesc multe din cauza scurtei -termenul existenței științelor naturale), atunci am cunoscut materia însăși, iar aceasta epuizează cunoștințele”1 2. Această afirmație sună foarte materialist dacă înțelegem cuvântul „mișcare” așa cum este de obicei înțeles în știință, și anume ca mișcare în spațiu. Cu toate acestea, în altă parte, Engels scrie că materialismul dialectic înțelege mișcarea ca „schimbare în general”3.

Toți materialiștii dialectici acceptă acest cuvânt

1 Aici și mai jos, cifrele romane indică paginile articolului introductiv al lui A. Deborin „Hegel și materialismul dialectic” (vezi Hegel, Opere, τ. I, Sotsekgiz, 1929).

2 F. Engels, Dialectica naturii, Gospolitizdat, 1952, p. 184.

3 Ibid., p. 197.

utilizare: cu cuvântul „mișcare” înseamnă nu numai mișcarea în spațiu, ci și orice schimbare calitativă. Astfel, tot ceea ce ni s-a spus despre materie până acum se rezumă la faptul că materia este tot ceea ce există și se schimbă. Dar nu ar trebui să disperăm: luarea în considerare a luptei „dialectienilor” cu materialismul mecanicist și alte teorii ne va oferi o idee mai precisă despre natura filozofiei lor.

Filosofia metafizică, spune Engels, incluzând materialismul mecanic în acest termen, se ocupă de „categorii fixe”, iar materialismul dialectic1 se ocupă de „fluid”1.

Astfel, de exemplu, conform materialismului mecanicist, cele mai mici particule sunt neschimbabile și uniforme. Cu toate acestea, Engels spune: „Când știința naturii își propune să găsească materie uniformă ca atare și să reducă diferențele calitative la diferențe pur cantitative formate din combinații de particule identice minuscule, atunci ea acționează în același mod ca și cum ar fi vrut să vadă în loc de cireșe, pere, mere un făt ca atare, în loc de pisici, câini, oi etc. —un mamifer ca atare, un gaz ca atare, un metal ca atare, un sâmbure ca atare, un compus chimic ca atare, mișcare ca atare ... acest „punct de vedere matematic unilateral” „, conform căruia materia este determinabilă doar cantitativ, dar este aceeași calitativ din timpuri imemoriale, nu este „nimic mai mult decât punctul de vedere” al materialismului francez al secolului al XVI-lea ”12.

Materialismul dialectic este liber de unilateralitatea punctului de vedere mecanicist, deoarece pornește din următoarele trei legi ale dialecticii, derivate din „istoria naturii și a societății umane”: „Legea trecerii cantității în calitate și viceversa. Legea pătrunderii reciproce a contrariilor. Legea negației negației”3. Am menționat a doua și a treia lege în legătură cu metoda dialectică a lui Hegel; Prima lege este că la o anumită etapă, modificările cantitative duc la schimbări bruște ale calității. Mai mult, în general vorbind, „nu există calitate fără cantitate și nu există cantitate fără calitate” (Deborin, LXX).

Mișcarea, adică orice schimbare în general, este complet

1 F. Engels, Dialectica naturii, Gospoditizdat, 1952, p. 159

2 Ibid., p. 203.

3 Ibid., pp. 3-8.

alectic. „Trăsătura principală, principală a oricărei schimbări”, scrie Bykhovsky, „după cum știm, este că ceva din mișcarea sa este negat, că încetează să mai fie ceea ce a fost, dobândește noi forme de existență... În timpul tranziției către noua calitate, în procesul de apariție a uneia noi, calitatea anterioară nu este distrusă fără urmă și necunoscută, ci intră în noua calitate ca moment subordonat. Negația este, pentru a folosi termenul obișnuit în dialectică, „sublatie”. Îndepărtarea a ceva este o asemenea negație a unui lucru în care acesta se termină și în același timp se păstrează la un nou nivel... Așa se face că hrana sau oxigenul sunt absorbite de organism, fiind transformate în el; Așa reține planta sucurile hrănitoare ale solului; Așa istoria științei și artei absoarbe moștenirea trecutului. Ceea ce rămâne din precedentul, vechi, este supus unor noi legi de dezvoltare, cade pe orbita noilor mișcări și este înhămat la carul de o nouă calitate. Transformarea energiei este, în același timp, conservarea energiei. Distrugerea capitalismului este, în același timp, absorbția rezultatelor tehnice și culturale ale dezvoltării capitalismului. Apariția formelor superioare de mișcare nu este distrugerea celor inferioare, ci înlăturarea lor. Legile mecanice există în cadrul formelor superioare de mișcare, ca secundare, subordonate, sublate.”

„Cum decurge dezvoltarea ulterioară a lucrurii? După ce un anumit lucru s-a transformat în opusul său și a „înlăturat” starea anterioară, dezvoltarea continuă pe o nouă bază, iar la o anumită etapă a acestei dezvoltări lucrul se transformă din nou, pentru a doua oară, în opusul său. Înseamnă asta că odată cu a doua negație lucrul revine la starea inițială?... Nu, nu. A doua negație sau, folosind terminologia dialectică obișnuită, negația negației nu este o întoarcere la starea inițială. Negarea negației înseamnă îndepărtarea atât a primului cât și a celui de-al doilea stadiu de dezvoltare, ridicarea deasupra ambelor” (Bykhovsky, 208-209). Lenin scria: „...dezvoltarea... este în spirală, nu în linie dreaptă”1.

Opusul în care se transformă un lucru în dezvoltarea sa este „ceva mai mult decât o simplă diferență”, explică Bykhovsky. Opoziția este o „diferență calificată”. Opoziția este o diferență internă, esențială, necesară, ireconciliabilă în definiție

1 V.I. Lenin, Soch., vol. 21, p. 38

relație divizată... întreaga lume nu este altceva decât unitatea unor astfel de contrarii, o unitate bifurcată care conține polarități... Procesele electrice și magnetice reprezintă unitatea contrariilor... Materia este unitatea de protoni și electroni, unitatea de o undă continuă și o particulă discontinuă. Nu există acțiune fără reacție. Orice apariție este neapărat în același timp și distrugerea a ceva!.. Supraviețuirea celui mai potrivit este stingerea celui mai puțin apt. Societatea de clasă este o unitate de contrarii.” „Proletariatul și burghezia sunt categorii sociale în care diferența este la nivel de opoziție” (Bykhovsky, 211).

Astfel, „lumea în mișcare este o unitate auto-contradictorie” (Bykhovsky, 213). Principiul de bază al interpretării dialectice a lumii este că „lumea este o unitate divizată în sine, o unitate de contrarii, purtătoare de contradicții interne” (Bykhovsky, 213; Posner, 59). „...dialectică obiectivă [i.e. e. dezvoltarea prin contradicţii.-N.L.] domneşte în întreaga natură.”1

„Condiția cunoașterii tuturor proceselor lumii în „mișcarea lor de sine”, scrie Lenin, „în dezvoltarea lor spontană, în viața lor vie, este cunoașterea lor ca o unitate de contrarii”1 2.

Diferența profundă dintre materialismul dialectic și mecanicist devine acum evidentă. „Pentru un mecanic”, subliniază Bykhovsky, „o contradicție este o contradicție mecanică, o contradicție a lucrurilor care se ciocnesc, a forțelor direcționate opus. Cu o înțelegere mecanică a mișcării, o contradicție nu poate fi decât externă, și nu interioară, nu este o contradicție conținută și realizată în unitate, nu există o legătură internă necesară între elementele sale... Un exemplu clar exprimat de metodologie bazată pe înlocuirea principiului dialectic al unității contrariilor cu un principiu mecanic ciocnirile de forțe direcționate opus, „teoria echilibrului” (A. Bogdanov, N. Buharin) poate servi. Potrivit acestei teorii, „echilibrul este o astfel de stare a unui lucru atunci când el însuși, fără energie aplicată extern, nu poate schimba un anumit

1 F. Engels, Dialectica naturii, p. 166.

2 V.I. Lenin, Caiete filosofice, Gospolitizdat, 1947, p. 327

de jos „Runiverse”

stări... Un dezechilibru este rezultatul unei coliziuni de forțe direcționate opus”, adică forțe situate într-un anumit sistem și în mediul său.

Principalele diferențe dintre teoria mecanicistă a echilibrului și dialectica sunt următoarele: „În primul rând... din punctul de vedere al teoriei echilibrului, nu există apariție imanentă a diferențelor, bifurcare a unificatului, pătrundere reciprocă a contrariilor.. Opusul este separat de unitate, elementele antagoniste sunt exterioare, străine unele de altele, sunt independente unele de altele, contradicția lor este accidentală. În al doilea rând, contradicțiile interne, ca forță motrice a dezvoltării, sunt înlocuite de contradicții externe, o ciocnire între sistem și mediu. Mișcarea de sine este înlocuită cu mișcarea datorită influenței externe, împingere. Relațiile interne în sistem sunt reduse la nivelul derivatelor, dependente de conexiunile externe ale obiectelor. În al treilea rând, teoria echilibrului reduce toată varietatea formelor de mișcare la ciocnirea mecanică a corpurilor. Schema de echilibru, împrumutată de la mecanică, absoarbe bogăția unor tipuri de dezvoltare supramecanice (biologice, sociale) superioare. În al patrulea rând, teoria echilibrului pune pe capul său relația dintre mișcare și repaus. Este o doctrină a echilibrului, deși una mobilă, relativă. Mișcarea în teoria echilibrului este o formă de odihnă și nu invers. Nu mișcarea este cea care poartă pacea, echilibrul, dar echilibrul este purtătorul mișcării. În al cincilea rând, teoria echilibrului este o teorie a schimbării

cantitative abstracte. Forța mai mare determină direcția celei mai mici... Trecerea la o nouă calitate, apariția unor noi forme de dezvoltare, alte modele - toate acestea se încadrează într-o schemă plată, stejarată de echilibru. În cele din urmă, în al șaselea rând, mecanicii înlocuiesc negația negației, înlăturarea aspectelor pozitive și negative ale dezvoltării, apariția unuia nou cu restabilirea echilibrului între sistem și mediu" (Bykhovsky, 213-215).

Întrucât schimbarea este o mișcare de sine dialectică bazată pe contradicții interne, ea merită denumirea de „dezvoltare" și, așa cum spune Lenin și după el Deborin, are un caracter imanent, „...subiectul", scrie Deborin, „se dezvoltă în mod necesar în o anumită direcție și nu se poate dezvolta într-o direcție diferită datorită naturii sale imanente, datorită esenței sale" (Deborin, XCVI).

Nu este deci surprinzător că Lenin subliniază că dezvoltarea

Este de natură creativă. El distinge „două... concepte de dezvoltare (evoluție) în esență: dezvoltarea ca scădere și creștere, ca repetare și dezvoltarea ca unitate de contrarii (bifurcarea celui în contrarii care se exclud reciproc și relația dintre ele) ... Primul concept este mort, sărac, uscat. Al doilea este vital. Doar a doua dă cheia „mișcării de sine" a tuturor lucrurilor; doar ea oferă cheia „salturilor", a „ruperii gradualismului", a „transformării în opus", a distrugerii vechiului și a apariției noului."1

În articolul său „Karl Marx", Lenin subliniază următoarele trăsături ale teoriei dialectice a dezvoltării: „Dezvoltarea, ca și cum ar repeta etapele deja trecute, dar le-a repetat diferit, pe o bază superioară („negarea negației"), dezvoltarea, ca să spunem așa, în spirală, și nu în linie dreaptă; — dezvoltarea este spasmodică, catastrofală, revoluționară; — „pauze de gradualitate"; transformarea cantității în calitate; - impulsuri interne de dezvoltare date de contradictie, ciocnirea diferitelor forte si tendinte care actioneaza asupra unui corp dat fie in cadrul unui fenomen dat, fie in cadrul unei societati date; - interdependența și cea mai strânsă, inextricabilă legătură dintre toate părțile fiecărui fenomen (iar istoria dezvăluie din ce în ce mai multe aspecte noi), o legătură care dă un singur proces natural de mișcare a lumii - acestea sunt câteva dintre trăsăturile dialecticii, ca un doctrină semnificativă (decât de obicei) a dezvoltării"1 2.

Dacă, potrivit lui Lenin, evoluția este creativă și reprezintă o mișcare de sine imanentă și spontană care conține „impulsuri interne", atunci este clar că putem vorbi despre trecerea de la anumite etape ale ființei la alte stadii nu doar ca un fapt, ci ca proces care are o valoare internă, „...fiecare proces de dezvoltare", scrie Deborin, „este o ascensiune de la forme sau etape inferioare la cele superioare, de la definiții abstracte, mai sărace, la definiții mai bogate, mai semnificative, concrete. Cel mai înalt nivel le conține pe cele inferioare ca „sublatate", adică ca anterior independente, dar devenind dependente. Forma inferioară sa dezvoltat în cea superioară; astfel, nu

a dispărut fără urmă, ci ea însăși s-a transformat într-o formă diferită, mai înaltă” (Deborin, XCV).

1 V. I. Lenin, Caiete filosofice, p. 328.

2 V. I. Lenin, Soch., vol. 21, p. 38.

De aici rezultă clar, în plus, că dezvoltarea dialectică poate fi numită un proces istoric, „... forma cea mai înaltă”, continuă Deborin, „este legată de cea inferioară și, prin urmare, rezultatul nu există fără calea dezvoltării. care a dus la asta. Orice fenomen dat, sau orice formă dată, trebuie considerată ca s-a dezvoltat, ca a devenit, adică trebuie să le considerăm formațiuni istorice.” „Marx și Engels”, scrie Ryazanov, „stabilește caracterul istoric al fenomenelor în natură și societate.”1

Chiar și natura anorganică este într-o stare de dezvoltare și transformare. Riazanov citează următoarele cuvinte ale lui Marx: „Nici elementele nu rămân calm într-o stare de separare. Ele se transformă continuu una în alta, iar această transformare formează prima etapă a vieții fizice, procesul meteorologic. Într-un organism viu, orice urmă a diferitelor elemente ca atare dispare.”1 2.

Aceste cuvinte exprimă clar convingerea lui Marx că etapele superioare ale existenței cosmice sunt profund diferite calitativ de cele inferioare și, prin urmare, nu pot fi considerate doar agregate din ce în ce mai complexe de elemente inferioare, mai simple.

Această idee este subliniată cu insistență de materialismul dialectic sovietic. În acest fel se deosebește puternic de materialismul mecanicist. „A reduce complexul la simplu”, scrie Bykhovsky, „înseamnă a refuza să înțelegem complexul. A reduce întreaga varietate de legi ale lumii la legi mecanice înseamnă a refuza să cunoști alte legi decât cele mai simple mecanice; înseamnă a limita cunoștințele la înțelegerea doar a formelor elementare de mișcare... Un atom este format din electroni, dar legile existentei unui atom nu sunt epuizate de legile miscarii electronilor individuali . O moleculă este formată din atomi, dar nu se limitează la legile vieții atomilor. Celula este formată din molecule

1 Deborin, XCV—XCVI; Ryazanov, Kh.V.Sh. Conceptul de dezvoltare istorică, ca sistem care învață că prezentul ia naștere sub influența trecutului ca atare, și nu doar consecințele sale imediat adiacente prezentului, este considerat în eseul lui N. Lossky „Filosofia intuitivă a lui Bergson,” [the titlul acestui eseu de Lossky dat în traducere din engleză, limbă - Notă, editor]

2 K. Marx și F. Engels, Op., voi. 1, p. 272.

un organism este alcătuit din celule, o specie biologică este alcătuită din organisme, dar acestea nu se limitează la legile vieții elementelor lor. Societatea este formată din organisme, dar dezvoltarea ei nu poate fi cunoscută din legile vieții organismelor.

Există trei domenii principale, principale ale realității: lumea anorganică, lumea organică (în care apariția conștiinței, la rândul ei, formează o ruptură de importanță primordială) și lumea socială. Formele de mișcare ale fiecăreia dintre aceste zone sunt ireductibile la celelalte, unice calitativ și în același timp decurgând din celelalte. Un materialist mecanicist reduce legile lumii organice la cele mecanice, „și, în același timp, legile sociale, reduse la cele biologice, se dizolvă și în legile mecanicii”. Sociologia se transformă în reflexologie colectivă pentru el (Bekhterev). În realitate, însă, fiecare nivel superior este supus propriilor legi speciale, iar aceste „legi specifice, tipuri supramecanice de dezvoltare, nu contrazic legile mecanice și nu exclud prezența lor, ci se ridică deasupra lor ca secundare, subordonate” 1.

Engels scrie: „...fiecare dintre cele mai înalte forme de mișcare nu este întotdeauna legată de o mișcare mecanică reală (externă sau moleculară), la fel cum cele mai înalte forme de mișcare produc simultan alte forme de mișcare și la fel ca o acțiune chimică. este imposibil fără schimbări de temperatură și stare electrică, iar viața organică este imposibilă fără modificări mecanice, moleculare, chimice, termice, electrice etc. Dar prezența acestor forme secundare nu epuizează esența formei principale în fiecare caz luat în considerare. Fără îndoială, cândva, vom „reduce” gândirea experimental la mișcări moleculare și chimice. căsătorii în creier; dar epuizează aceasta esenţa gândirii?”1 2. Astfel, totul este supus nu numai legilor mecanicii.

Viziunea conform căreia legile formelor superioare de ființă

1 B. Bykhovsky, Eseu despre filosofia materialismului dialectic, pp. 202, 204; vezi, de asemenea, Egor Shin, Natural Science, Philosophy and Marxism, 1930, p. 138; V. Posner, Materialismul dialectic - filosofia proletariatului, pp. 62, 64.

2 F. Engels, Dialectica naturii, p. 197.

nu se poate reduce complet la legile formelor inferioare, răspândite în filosofie. Astfel, poate fi găsit în pozitivismul lui Comte; în filosofia germană este asociat cu teoriile conform cărora nivelurile superioare ale existenței au ca bază niveluri inferioare, dar sunt diferite calitativ de acestea; în filosofia engleză, această viziune apare sub forma teoriei „evoluției emergente”, adică a evoluției creatoare care creează noi etape ale ființei, ale căror calități nu decurg doar din calitățile componentelor1.

Cei care cred că „tot ceea ce este este ființă materială...” (Deborin, XI), și recunosc în același timp evoluția creatoare, trebuie să atribuie materiei capacitatea de activitate creatoare. „Materia”, scrie Yegorshin, „este extrem de bogată și are o varietate de forme. Ea nu primește proprietățile ei de spirit, dar ea însăși are capacitatea de a le crea, inclusiv spiritul însuși” (168)2.

Care este atunci această materie misterioasă, în care sunt înglobate atâtea forțe și abilități și căreia, totuși, materialismul dialectic nu dă nicio definiție ontologică? Este permis să se pună o întrebare, care este esențială pentru ontologie (știința elementelor și aspectelor ființei), despre dacă un material este o substanță sau doar un complex de evenimente, adică procese temporale și spațio-temporale. Dacă materia este o substanță, ea este purtătoarea și sursa creatoare a evenimentelor - un început, care ca atare este ceva mai mult decât un eveniment.

Materialiștii revoluționari, care studiază filosofia nu din dragoste pentru adevăr, ci în scopuri pur practice, pentru a o folosi ca armă pentru a distruge vechiul sistem social, ocolesc problemele care necesită o analiză subtilă. Cu toate acestea, atacurile lui Lenin asupra lui Mach și Avenarius, care au negat fundamentele substanțiale ale realității, oferă câteva date pentru a răspunde la întrebarea care ne interesează.

Criticându-le pe Mach și Avenarius, Lenin scrie că respingerea lor față de ideea de substanță îi determină să ia în considerare „senzația fără materie, gândirea fără creier”3. El

' A se vedea, de exemplu, Lloyd Morgan, Emergent Evolution; S. Alexander, Space, Time and Divinity, etc. [Titlurile acestor cărți sunt traduse din engleză, limbă — Ed.]

2 Citat dat în traducere din engleză, limbă—Aprox. ed.

3 V. I. Lenin, Soch., T. 14, p. 157.

consideră absurdă doctrina potrivit căreia „... dacă în loc de gândul, ideea, senzația unei persoane vii se ia o abstracție moartă: gândul nimănui, ideea nimănui, sentimentul nimănui...”1.

Dar poate Lenin crede că materia sensibilă (creierul) în sine este doar un complex de mișcări? Nimic de acest fel; în paragraful intitulat „Este posibilă mișcarea fără materie?”, el critică aspru toate încercările de a imagina mișcarea separat de materie și citează din lucrările lui Engels și Dietzgen pentru a-și susține punctul de vedere . „Materialistul dialectic”, scrie Lenin, „nu numai că consideră mișcarea o proprietate indisolubilă a materiei, dar respinge și viziunea simplificată a mișcării etc.”1 2, adică punctul de vedere conform căruia mișcarea este mișcarea „nimănui”: „ Se mișcă „- și atât”3.

Prin urmare, Deborin are dreptate în introducerea termenului de „substanță” („Într-un „sistem” materialist de logică, conceptul central ar trebui să fie materia ca substanță”) și susține conceptul lui Spinoza de substanță ca „forță creatoare” (XC, XCI).).

Lenin însuși nu folosește termenul „substanță”; el spune că acesta este „cuvântul pe care d-nii. profesorilor le place să folosească „de dragul importanței” în loc de cel mai precis și clar: materie”4. Cu toate acestea, fragmentele de mai sus arată că Lenin a avut suficientă perspectivă pentru a distinge între două aspecte importante în structura realității: evenimentul, pe de o parte, și sursa creativă a evenimentelor, pe de altă parte. Prin urmare, ar trebui să înțeleagă că termenul „substanță” este necesar pentru claritate și certitudine, și nu „de dragul importanței”.

Să trecem la o întrebare care are o importanță decisivă atât pentru apărarea, cât și pentru infirmarea materialismului, problema locului conștiinței și al proceselor mentale în natură. Din păcate, atunci când vorbesc despre această problemă, materialiștii dialectici nu fac distincție între subiecte de cercetare atât de dezvoltate precum conștiința, procesele mentale și gândirea. Ele includ, de asemenea, senzația în această categorie ca cea mai joasă formă de conștiință.

Este necesar să spunem câteva cuvinte despre diferența dintre

1 V. I. Lenin, Opere, p. 255.

2 Ibid., vol. 14, p. 257.

3 Ibid., p. 254.

4 Ibid., p. 157.

toate acestea ca să ne putem imagina mai bine teoria materialismului dialectic. Să începem cu o analiză a conștiinței umane.

Conștiința are întotdeauna două laturi: există cineva care este conștient și ceva de care este conștient. Să numim aceste două părți subiectul și, respectiv, obiectul conștiinței. Când vine vorba de conștiința umană, subiectul conștient este o persoană umană.

Natura conștiinței este că obiectul ei (bucurie experimentată, sunet auzit, culoare vizibilă etc.) există nu numai pentru sine, ci într-o anumită relație internă și pentru subiect. Majoritatea filozofilor și psihologilor moderni cred că pentru ca cunoașterea să aibă loc, trebuie să existe, pe lângă subiect și obiect, un act mental special de conștientizare îndreptat de subiect către obiect (spre bucurie, sunet, culoare). Astfel de acte mentale sunt numite intenționate. Ele sunt îndreptate către obiect și nu au nicio semnificație dincolo de acesta. Ele nu schimbă obiectul, ci îl plasează în câmpul conștiinței și al cunoașterii subiectului.

A fi conștient de un obiect nu înseamnă încă a-l cunoaște. Un membru al unei echipe de fotbal câștigătoare poate experimenta un sentiment de entuziasm vesel în timp ce vorbește animat despre joc, fără a observa acest sentiment. Dacă se dovedește a fi psiholog, s-ar putea concentra asupra sentimentului său de bucurie și s-ar putea simți ca, să zicem, ca un spirit înalt, cu un indiciu de triumf asupra unui adversar învins. În acest caz, el nu numai că va experimenta un sentiment, dar va avea o idee și chiar o judecată despre acesta. Pentru a cunoaște acest sentiment, este necesar, pe lângă actul de conștientizare, să se realizeze o serie de alte acte intenționate suplimentare, cum ar fi actul de a compara un anumit sentiment cu alte stări mentale, actul de discriminare etc.

Conform teoriei cunoașterii pe care o numesc intuiționism, cunoașterea mea despre sentimentul meu sub forma unei reprezentări sau chiar sub forma unei judecăți nu înseamnă că sentimentul este înlocuit de imaginea, copierea sau simbolul său; cunoașterea mea despre sentimentul meu de bucurie este o contemplare directă a acestui sentiment așa cum există în sine, sau o intuiție îndreptată către acest sentiment în așa fel încât, comparându-l cu alte stări și stabilindu-i relațiile cu acestea, pot da o mie și altor oameni, evidențiez diferitele sale laturi (pro-

informează-i analiza mentală) și indică legătura lui cu lumea.

Se poate conștientiza o anumită stare psihică fără a îndrepta către ea acte intenționate de discriminare, comparație etc.; în acest caz există conștientizare, nu cunoaștere. Viața mentală poate lua o formă și mai simplă: o anumită stare mentală poate exista fără un act de conștientizare îndreptat către ea; în acest caz rămâne o experienţă mentală subconştientă sau inconştientă.

Astfel, un cântăreț poate face remarci critice cu privire la prestația adversarului său sub influența unui sentiment inconștient de invidie, pe care cealaltă persoană îl poate percepe în expresia feței și tonul vocii. Ar fi complet greșit să afirmăm că o stare mentală inconștientă nu este deloc mentală, ci este un proces pur fizic în sistemul nervos central. Chiar și un act atât de simplu precum dorința inconștientă de a lua și a mânca o bucată de pâine întinsă în fața mea în timpul unei conversații pline de viață la masă nu poate fi considerat un proces pur fizic, neînsoțit de stări psihice interne, ci constând doar din centrifuge. curenti din sistemul nervos.

S-a remarcat deja că chiar și în natura anorganică actul de atracție și repulsie poate avea loc numai datorită unei dorințe psihoide interne anterioare de atracție și repulsie într-o direcție dată. Dacă realizăm o stare internă precum aspirația și un proces extern precum mișcarea particulelor materiale în spațiu, vom vedea cu o certitudine absolută că acestea sunt fenomene profund diferite, deși strâns legate.

Astfel, conștiința și viața mentală nu sunt identice: poate viața mentală inconștientă sau subconștientă. De fapt, distincția dintre

„conștient” și „mental” merge și mai departe. Conform teoriei intuiționismului, subiectul cunoaștere este capabil să-și direcționeze actele de conștientizare și actele de cunoaștere nu numai către stările sale mentale, ci și către procesele sale corporale și către lumea exterioară însăși. Pot fi direct conștient și cunoaștere directă a unei pietre care căde și a unui copil care plânge, care are degetul prins într-o ușă, și așa mai departe, așa cum există în realitate, independent de actele mele de atenție îndreptate către ei. Uman

personalitatea este atât de strâns legată de lume încât poate privi direct existența altor ființe.

Conform acestei teorii, atunci când privesc o piatră care cade, acest proces material devine imanent în conștiința mea, rămânând transcendental în raport cu mine ca subiect de cunoaștere, cu alte cuvinte, nu devine unul dintre procesele mele mentale. Dacă sunt conștient de acest obiect și îl cunosc, actele mele de atenție, discriminare etc., aparțin sferei mentale, dar ceea ce disting - culoarea și forma pietrei, mișcarea ei etc. - este un proces fizic. .

În conștiință și în cunoaștere trebuie făcută o distincție între latura subiectivă și cea obiectivă; numai latura subiectivă, cu alte cuvinte, actele mele intenționate, sunt în mod necesar mintale.

Din aceasta este evident că „mental” și „conștiință” nu sunt identice: mentalul poate fi inconștient, iar conștiința poate conține elemente non-mentale.

Gândirea este cel mai important aspect al procesului cognitiv. Este un act mental intenționat care vizează aspectele inteligibile (non-senzuale) sau ideale (adică, non-spațiale și non-temporale) ale lucrurilor, de exemplu, relațiile. Obiectul gândirii, cum ar fi o relație, este prezent în conștiința cognitivă, așa cum există în sine și, așa cum sa spus deja, nu este un proces mental, nu material; este un obiect ideal.

Care este senzația, să zicem, senzația de roșu, nota A, căldura etc.? Este evident că culorile, sunetele și așa mai departe sunt ceva semnificativ diferit de stările mentale ale subiectului, de sentimentele, dorințele și aspirațiile acestuia. Ele reprezintă proprietăți fizice asociate proceselor mecanice ale materialelor; de exemplu, sunetul este asociat cu undele sonore sau, în general, cu vibrația particulelor materiale. Numai actele de conștientizare, actele de sentiment îndreptate către ei, sunt procese mentale.

După această lungă digresiune, putem încerca să înțelegem teoriile confuze ale materialismului dialectic referitoare la viața mentală.

„Senzația, gândul, conștiința”, scrie Lenin, „sunt cel mai înalt produs al materiei organizate într-un mod special. Acestea sunt opiniile materialismului în general și ale lui Marx și Engels în special.”1

'ÎN. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 43-44.

Lenin pare să identifice senzația cu gândul, conștiința și stările mentale (vezi, de exemplu, p. 43, unde vorbește despre senzație ca gândire). El consideră senzațiile ca fiind „imagini ale lumii exterioare”1, și anume copiile acesteia, iar după Engels - Abbild sau Spiegelbild (reflecție sau imagine în oglindă).

„În caz contrar, decât prin senzații, nu putem învăța nimic despre orice formă de materie și despre orice formă de mișcare; senzațiile sunt cauzate de acțiunea materiei în mișcare asupra simțurilor noastre... Senzația de roșu reflectă vibrațiile eterului, care au loc la aproximativ 450 de trilioane pe secundă. Senzația de culoare albastră reflectă vibrațiile eterului cu o viteză de aproximativ 620 de trilioane pe secundă. Vibrațiile eterului există independent de senzațiile noastre de lumină. Senzațiile noastre de lumină depind de acțiunea vibrațiilor eterice asupra organului vizual uman. Senzațiile noastre reflectă realitatea obiectivă, adică ceea ce există independent de umanitate și de senzațiile umane.”2

Acest lucru ar putea părea să implice că Lenin a avut o viziune „mecanistă”, conform căreia senzațiile și stările mentale în general sunt cauzate de procese mecanice de mișcare care au loc în organele de simț și în cortexul cerebral (vezi, de exemplu, p. 74).). Această doctrină a fost întotdeauna considerată un punct slab al materialismului. Materialismul dialectic înțelege acest lucru și îl respinge, dar nu propune nimic clar și definit în locul lui.

Lenin spune că adevărata învățătură materialistă nu constă în „deducerea senzației din mișcarea materiei sau reducerea acesteia la mișcarea materiei, ci în recunoașterea senzației ca una dintre proprietățile materiei în mișcare. Engels a luat punctul de vedere al lui Diderot asupra acestei probleme. Engels s-a ferit de materialiștii „vulgari” Vocht, Buchner și Mole Schott, printre altele, tocmai pentru că aceștia erau confuzi de părerea că creierul secretă gândirea în același mod în care ficatul secretă bila.”3

Consistența logică necesită ca apoi să presupunem că, pe lângă mișcare, senzația (sau unele

„V.I. Lenin. Lucrări, p. 117.

2 Ibid., p. 288-289.

Ibid., p. 35-36.

acea altă stare internă sau proces mental, mai elementar, dar asemănător) este, de asemenea, trăsătura caracteristică originală a materiei.

Aceasta este ideea pe care o găsim la Lenin. „Materialismul”, scrie el, „în deplin acord cu știința naturii, ia materia drept lucru primar dat, considerând conștiința, gândirea, senzația ca fiind secundare, căci într-o formă clar exprimată senzația este asociată doar cu cele mai înalte forme ale materiei. materie organică), iar „în temelia clădirii însăși materia” nu putem decât să presupunem existența unei capacități asemănătoare senzației. Aceasta este presupunerea, de exemplu, a celebrului naturalist german Ernst Haeckel, a biologului englez Lloyd Morgan și a altora, ca să nu mai vorbim de presupunerea lui Diderot, pe care am citat-o mai sus”1.

Evident, aici Lenin are în vedere ceea ce am numit procese psihoide. V. Posner, citându-l pe Lenin, mai spune că „capacitatea de a simți” este o proprietate a materiei înalt organizate, dar că materia neorganizată are și stări interne (46).

Adepții materialismului metafizic și mecanicist, spune el, nu văd „că puterea de reflexie nu poate fi redusă pur și simplu la mișcarea exterioară a particulelor materiale, că este conectată cu starea internă a materiei în mișcare” (67).

În același timp, V. Posner, atacându-l pe Plehanov pentru că împărtășește punctul de vedere al hilozoismului despre natura animată a materiei (64), nu încearcă deloc să arate cum se deosebește punctul de vedere al lui Plehanov de afirmația lui Lenin că chiar și materia neorganizată este stări interne inerente asemănătoare senzațiilor.

De asemenea, Bykhovsky nu oferă un răspuns clar la întrebare. El spune că „conștiința nu este altceva decât o proprietate specială a unui anumit tip de materie, materie organizată într-un anumit fel, foarte complexă în structura ei, materie care a apărut la un nivel foarte înalt al evoluției naturii...

Conștiința inerentă materiei o face să pară dublă: procesele fiziologice, obiective, sunt însoțite de reflexia lor internă, subiectivitatea. Conștiința este o stare internă a materiei, o expresie introspectivă a anumitor procese fiziologice...

1 V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 34.

Ce tip de legătură există între conștiință și materie? Putem spune că conștiința este dependentă cauzal de procesele materiale, că materia afectează conștiința, rezultând o schimbare a conștiinței? Schimbarea materială poate provoca doar schimbări materiale.”

Admițând că procesele mecanice nu sunt cauza conștiinței și a stărilor mentale, Bykhovsky ajunge la concluzia că „conștiința și materia nu sunt două lucruri diferite... Fizicul și mentalul sunt unul și același

proces, dar privite doar din două părți. Ceea ce este un proces fizic din față, latura obiectivă, este perceput din interior de această ființă materială în sine ca un fenomen al voinței, ca un fenomen al senzației, ca ceva spiritual” (Bykhovsky, 83-84).

El mai scrie că „această facultate în sine, conștiința, este o proprietate condiționată de organizarea fizică, similară cu celelalte proprietăți ale ei” (84). Această afirmație contrazice afirmația sa că „o schimbare materială poate provoca doar o schimbare materială”.

Incoerența poate fi evitată doar interpretând cuvintele sale astfel: baza materială a lumii (nedefinită de materialismul dialectic) își creează mai întâi manifestările mecanice, iar apoi într-un anumit stadiu de evoluție, și anume la organismele animale, pe lângă materialul exterior. procese, de asemenea procese mentale interne.

Cu această interpretare, diferența dintre teoriile lui Lenin și Posner, pe de o parte, și Bykhovsky, pe de altă parte, este următoarea: după Lenin și Posner, baza materială a lumii creează de la bun început în toate etapele. de evoluție nu numai procese materiale externe, ci și procese sau senzații interne sau, în orice caz, ceva foarte apropiat de senzații; conform lui Bykhovsky, baza materială a lumii completează procesele externe cu cele interne doar într-un stadiu relativ înalt de evoluție.

Oricum, indiferent care dintre aceste puncte de vedere opuse se acceptă, va fi necesar să se răspundă la următoarea întrebare: dacă principiul care stau la baza proceselor cosmice creează două serii de evenimente care constituie un singur întreg, dar care nu pot fi reduse unul la altul, și anume , evenimente materiale externe și mentale interne (sau psihoide) - ce drept aveam să numim asta

sursă creativă și purtătoare de evenimente prin „materie”?

Evident, acest început, care depășește ambele serii, este un început metapsihofizic. Adevărata viziune asupra lumii trebuie căutată nu în materialismul sau idealismul unilateral, ci în realismul ideal, care este unitatea reală a contrariilor. Este semnificativ faptul că Engels și Lenin, vorbind despre realitatea primară, au numit-o adesea natură, ceea ce implică ceva mai complex decât materia.

S-ar putea apăra folosirea termenului „materie” în sensul realității primare pe baza doctrinei că mentalul este întotdeauna secundar în sensul că este întotdeauna o copie sau „reflectare” a procesului material, cu alte cuvinte. , servește întotdeauna scopului cunoașterii schimbărilor materiale.

Cu toate acestea, este evident că o astfel de teorie intelectualistă a vieții mentale este insuportabilă: locul cel mai important în viața mentală este ocupat de emoții și procese voliționale, care, desigur, nu

sunt copii sau „reflecții” ale schimbărilor materiale cu care ele. sunt asociate. După cum am văzut, efortul este punctul de plecare al oricărei interacțiuni, chiar și într-o formă atât de simplă precum o coliziune.

Materialiștii dialectici cred că procesele mentale sunt ceva sui generis1 distinct de procesele materiale. Acum este necesar să ne întrebăm dacă, în opinia lor, procesele mentale au vreo influență asupra evoluției ulterioare a schimbărilor cosmice sau dacă sunt complet pasive, astfel încât să nu fie nevoie să le menționăm atunci când explicăm dezvoltarea lumii.

Lenin crede că materialismul nu afirmă deloc o realitate mai mică a conștiinței. În consecință, conștiința este la fel de reală ca și procesele materiale. S-ar putea crede că aceasta înseamnă că procesele mentale influențează cursul proceselor materiale în același mod în care acestea din urmă influențează apariția evenimentelor mentale. Cu toate acestea, Marx susține că nu conștiința determină ființa, ci ființa determină conștiința. Și toți materialiștii dialectici repetă invariabil această zicală, înțelegând prin cuvântul „conștiință” toate procesele mentale. Dacă acceptăm dictonul lui Marx ca o lege a naturii, aceasta ne-ar obliga să admitem că toate expresiile cele mai înalte ale psihicului și spiritelor

1 Sui generis - un fel de, ciudat.

În viața modernă - religia, arta, filozofia etc. - este o suprastructură pasivă asupra proceselor materiale sociale. Esenţa materialismului istoric şi economic, propovăduită de marxişti, constă tocmai în doctrina că istoria vieţii sociale este determinată de dezvoltarea forţelor productive şi a relaţiilor de producţie. Relațiile economice, spun marxiștii, constituie baza reală a vieții sociale, în timp ce formele politice – drept, religie, artă, filozofie etc. – sunt doar o suprastructură asupra bazei și depind de aceasta.

Marx, Engels și adevărații social-democrați aderă la această doctrină, crezând că revoluția socială va avea loc în țările cu industrie foarte dezvoltată, unde dictatura proletariatului ia naștere de la sine, datorită superiorității numerice enorme a muncitorilor și angajaților față de un grup restrâns de proprietarii. Cu toate acestea, Rusia era o țară înapoiată din punct de vedere industrial, iar revoluția sa comunistă a fost realizată de un partid bolșevic relativ mic. Revoluția a avut ca rezultat dezvoltarea în URSS a unei forme teribile de capitalism de stat tiranic; statul este proprietarul proprietății și, concentrându-și în mâinile sale atât forțele militare și de poliție, cât și puterea bogăției, exploatează muncitorii la o scară nevisită de capitaliștii burghezi.

Acum, că statul s-a arătat în adevărata sa lumină și țăranii s-au transformat din mici proprietari de pământ în fermieri colectivi, nu poate exista nicio îndoială că regimul sovietic este susținut de un mic grup de comuniști împotriva voinței marii majorități a populație;

pentru a-l păstra, cei de la putere trebuie să-și încordeze voința până la limită și să folosească iscusiți propagandă, publicitate, să aibă grijă de educația adecvată a tineretului și să aplice alte metode care dovedesc clar importanța ideologiei și a activității conștiente deliberate pentru menținerea și dezvoltarea viata sociala.

Prin urmare, bolșevicii au început cu siguranță acum să vorbească despre influența ideologiei asupra bazei economice a vieții. Relațiile politice și juridice, filosofia, arta și alte fenomene ideologice, spune Posner, „...se bazează pe economie, dar toate se influențează reciproc și baza economică” (68). Destul de interesant, pe aceeași pagină el spune,

că „nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința” (68)'. Și mai departe: când „... forțe productive enorme...” creează „... o societate fără clase... va avea loc o gestionare sistematică, conștientă a procesului de producție socială și a întregii vieți sociale. Engels numește această tranziție un salt de la împărăția necesității la regatul libertății” (68).

Lenin, scrie Luppol, a presupus că „cauzele finale” erau reale și cognoscibile, adică a susținut că anumite procese au fost intenționale sau teleologice (186).

Bykhovsky, care este în general mai sistematic decât Posner, dă un răspuns la fel de vag la această întrebare. „Înțelegerea materialistă a societății”, scrie el, „este o înțelegere a acesteia care crede că nu conștiința socială, în toate formele și tipurile ei, determină existența socială, ci că ea însăși este determinată de condițiile materiale ale oamenilor. existența... nu rațiunea, nici oamenii, oamenii, rasele, națiunile vor determina cursul, direcția și natura procesului istoric și ei înșiși nu sunt altceva decât un produs, expresie și reflectare a condițiilor de existență, o verigă în cursul obiectiv al evenimentelor istorice, adică rezultatul modului în care lucrurile se dezvoltă din relațiile independente de voință dintre natură și societate și relațiile din societatea însăși” (Bykhovsky, 93). Mai jos, însă, Bykhovsky afirmă: „O caricatură răutăcioasă și falsă a înțelegerii marxiste a societății este afirmația că reduce toată viața socială la economie, neagă orice semnificație istorică a statului, științei, religiei, le transformă în umbre care însoțesc transformările economice. ... Materialismul nu neagă influența inversă a „suprastructurii” asupra „bazei sale”, ci explică direcția acestei influențe și posibilele ei limite... Astfel, religia nu este doar un produs al anumitor relații sociale, ci îi afectează și invers, afectând, de exemplu, institutul de căsătorie... manifestările vieții sociale mai îndepărtate de baza de producție nu depind doar de cele mai puțin îndepărtate, ci și, la rândul lor, le influențează... Pe baza unui mod dat de producţie şi în jurul corespunzătoare

1 Lossky se înșeală: Posner vorbește despre asta nu „pe aceeași pagină”, adică la pagina 68, ci la pagina 67. – Aprox. ed.

În contextul relațiilor de producție crește un sistem complex de interacțiune și împletire a relațiilor și a ideilor. Înțelegerea materialistă a istoriei nu favorizează deloc schematismul mort” (106).

Recunoscând că alți sociologi (Zhores, Kareev) „suțin că ființa afectează conștiința, dar conștiința influențează și ființa” (93), el declară această concepție a lor „eclectică”; totuși, el se consideră îndreptățit să spună același lucru, deoarece materialismul său „explicează direcția” influenței conștiinței și „limitele ei posibile”. De parcă adversarii săi nu ar fi atenți la direcția influenței conștiinței sau și-ar fi imaginat că această influență este nelimitată!

Vagul conceptului dialectic-materialist de conștiință provine atât din dorința de a subordona cu orice preț procesele imateriale proceselor materiale, cât și din faptul că materialismul dialectic nu face distincția între „conștiință” și „proces mental”.

Conștiința presupune existența unei anumite realități pentru subiect: este conștiința realității. În acest sens, toată conștiința este întotdeauna determinată de realitate.

În același mod, toată cunoașterea și gândirea au ca obiect realitatea și, conform teoriei intuitive, o includ de fapt ca fiind contemplate direct, prin urmare, toată cunoașterea și gândirea sunt întotdeauna determinate de realitate.

Latura mentală a conștiinței, cunoașterii și gândirii constă numai din acte mentale intenționate care vizează realitatea, dar nu o influențează; corolarul, conștiința, cunoașterea și gândirea ca atare sunt determinate de realitate, dar nu o determină. Cu toate acestea, alte procese mentale, și anume procesele volitive, care sunt întotdeauna asociate cu emoții, aspirații, atașamente, dorințe, au un impact foarte puternic asupra realității și o determină. Mai mult, întrucât actele voliționale se bazează pe cunoaștere și gândire, prin medierea lor și cunoașterea influențează semnificativ realitatea.

Faptul că marxiştii moderni admit influenţa vieţii mentale asupra proceselor materiale arată clar că materialismul dialectic nu este deloc materialism. Din istoria filozofiei știm că una dintre cele mai dificile probleme pentru gândirea umană este explicarea posibilității de influență.

spiritul asupra materiei și invers (spate). Sistemele filosofice moniste și dualiste nu pot rezolva această problemă din cauza diferenței calitative profunde dintre procesele fizice și cele mentale.

Singura modalitate de a explica relația lor și posibilitatea influenței lor reciproce în timp ce le negi interdependența cauzală este de a găsi un al treilea principiu care să le creeze și să le unească și să nu fie nici mental, nici material. Conform teoriei ideal-realismului evidențiată mai sus, acest al treilea principiu este specific ființei ideale, factori substanțiali supra-spațiali și supra-temporali1.

Fiind ostili materialismului mecanicist, materialiştii dialectici nu caută să înlocuiască filosofia cu ştiinţa naturii. Engels spune că naturaliștii care insultă și resping filozofia se supun în mod inconștient unei filozofii mizerabile, filistei. El consideră că pentru a dezvolta capacitatea de gândire teoretică este necesar să se studieze istoria filozofiei. Un astfel de studiu este necesar atât pentru a ne îmbunătăți abilitățile de gândire teoretică, cât și pentru a dezvolta o teorie științifică a cunoașterii. Bykhovsky scrie că „filozofia este teoria științei” (9). Potrivit lui Lenin, „dialectica este teoria cunoașterii...”1 2.

Interesul manifestat de materialiştii dialectici pentru teoria cunoaşterii este de înţeles. Ei luptă împotriva scepticismului, relativismului și agnosticismului și susțin că realitatea este cunoscută. Dacă materialiştii dialectici vor să-şi apere afirmaţia, ei trebuie să dezvolte o teorie a cunoaşterii.

Referindu-se la Engels, Lenin scrie: „...gândirea umană prin natura sa este capabilă să dea și ne oferă adevărul absolut, care constă din suma adevărurilor relative. Fiecare etapă a dezvoltării științei adaugă noi granule acestei sume de adevăr absolut, dar limitele adevărului fiecărei poziții științifice sunt relative, fiind fie extinse, fie îngustate de creșterea ulterioară a cunoștințelor.”3

1 Vezi N. L o sekiy, Tipuri de viziune asupra lumii; el, Lumea ca întreg organic și liber arbitru.

2 V. I. Lenin, Caiete filosofice, p. 329.

V.I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 122. Argumente similare sunt prezentate de Engels în Anti-Dühring.

Lenin crede că sursa adevăratei cunoștințe se află în senzații, adică în datele experienței, interpretate ca ceea ce este cauzat de „acțiunea materiei în mișcare asupra organelor noastre de simț”1. Luppaul descrie pe bună dreptate această teorie a cunoașterii drept senzaționalism materialist (182).

S-ar putea crede că duce inevitabil la solipsism, adică la doctrina că nu ne cunoaștem decât stările proprii, subiective, generate de o cauză necunoscută și, poate, complet diferită de aceasta.

Lenin, însă, nu trage această concluzie. El afirmă cu încredere că „senzațiile noastre sunt imagini ale lumii exterioare”1 2. Asemenea lui Engels, este convins că sunt asemănătoare sau corespund unei realități

situate în afara noastră. El respinge cu dispreț afirmația lui Plehanov că senzațiile și ideile umane sunt „hieroglife”, adică „nu copii ale lucrurilor și proceselor reale ale naturii, nu imagini ale acestora, ci semne convenționale, simboluri, hieroglife etc.” El înțelege că „teoria simbolurilor” duce logic la agnosticism și susține că Engels are dreptate atunci când „nu vorbește nici despre simboluri, nici despre hieroglife, ci despre copii, instantanee, imagini, imagini în oglindă ale lucrurilor”3.

Engels „...în mod constant și fără excepție vorbește în scrierile sale despre lucruri și despre imaginile sau reflecțiile lor mentale (Gedanken-Abbilder), și este de la sine înțeles că aceste imagini mentale apar numai din senzații”4.

Astfel, teoria cunoașterii a lui Engels și Lenin este o teorie senzualistă a copierii sau a reflecției. Este evident, însă, că, dacă adevărul ar fi o copie subiectivă a lucrurilor transsubiective, ar fi în orice caz imposibil să dovedim că avem o copie exactă a unui lucru, adică adevărul despre el și teoria copierii în sine. nu putea primi niciodată o dovadă autentică.

De fapt, conform acestei teorii, tot ceea ce avem în conștiință sunt doar copii și este absolut imposibil să observăm o copie împreună cu originalul pentru a stabili prin comparație directă gradul de asemănare dintre ele, cum ar fi, de exemplu, acest lucru se poate face prin compararea marmurei

1 V. I. Lenin. Lucrări, p. 288.

2 Ibid., vol. 14, p. 91.

3 Ibid., p. 220.

4 Ibid., p. 29.

bust cu chipul pe care îl înfățișează. Mai mult, pentru materialism situația devine și mai complicată; Într-adevăr, cum poate o imagine mentală să fie o copie exactă a unui lucru material? Pentru a evita absurditatea unei astfel de afirmații, ar fi necesar să acceptăm teoria panpsihismului, adică să presupunem că lumea exterioară constă în întregime din procese mentale și că ideile mele, să zicem, despre furia sau dorința altei persoane sunt copii exacte ale acestei furii sau dorințe.

Exemplul dat de Lenin privind senzațiile ca „reflecții” dezvăluie pe deplin părerile sale. „Senzația de culoare roșie reflectă vibrațiile eterului, care au loc la aproximativ 450 de trilioane pe secundă. Senzația de culoare albastră reflectă vibrațiile eterului cu o viteză de aproximativ 620 de trilioane pe secundă. Vibrațiile eterului există independent de senzațiile noastre de lumină. Senzațiile noastre de lumină depind de acțiunea vibrațiilor eterice asupra organului vizual

uman. Senzațiile noastre reflectă realitatea obiectivă, adică ceea ce există independent de umanitate și de senzațiile umane.”1

Culorile roșu și albastru nu se poate spune în niciun fel că sunt „ca” vibrațiile eterului; având în vedere, de asemenea, că, potrivit lui Lenin, aceste vibrații ne sunt cunoscute doar ca „imagini” situate în mintea noastră și compuse din senzațiile noastre, care se pot baza pe pretenții că aceste imagini corespund realității exterioare.

Plehanov a înțeles că teoriile reflecției, simbolismului și altele asemenea nu pot explica cunoștințele noastre despre proprietățile lumii exterioare sau nu pot dovedi existența acestei lumi. Prin urmare, el a fost nevoit să admită că încrederea noastră în existența lumii exterioare reprezintă un act de credință și a susținut că „o astfel de „credință” constituie o precondiție necesară pentru gândirea critică, în cel mai bun sens al cuvântului...” 1 2.

Lenin, desigur, a simțit natura comică a afirmației lui Plehanov că gândirea critică se bazează pe credință și nu a fost de acord cu el. Vom vedea în curând cum rezolvă el însuși problema dificilă, dar mai întâi să ne completăm considerația asupra teoriei sale senzualiste.

Cunoașterea umană constă într-adevăr doar din senzații? Relații precum unitatea proprietăților

1 V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 288-289,

2 G. V. Plehanov, Opere, vol. VIII, p. 395.

obiectul, legătura cauzală și așa mai departe, nu pot fi, aparent, senzații; Ar fi absurd să spunem că galbenul, duritatea și răceala unui măr ne sunt date în trei senzații (vizuală, tactilă și termică), iar unitatea acestor proprietăți este a patra senzație.

Oamenii care au cunoștințe de filozofie mai bune decât Lenin, chiar dacă sunt materialiști dialectici, înțeleg că cunoașterea include atât elemente senzoriale, cât și non-senzoriale.

Astfel, Bykhovsky scrie: „O persoană are la dispoziție două instrumente principale cu ajutorul cărora se realizează cunoașterea - experiența sa, totalitatea datelor dobândite prin simțurile sale și mintea, care organizează datele experienței și le prelucrează. ” (13). „Datele observaționale și experimentale trebuie să fie înțelese, gândite și legate. Cu ajutorul gândirii trebuie stabilite legături și relații între fapte, acestea trebuie sistematizate și evaluate, legile și principiile lor trebuie relevate... În același timp, gândirea folosește numeroase concepte generale, prin care legăturile dintre lucruri sunt exprimate și definite și li se face o evaluare științifică. Aceste concepte și categorii logice sunt un element absolut necesar în toate ramurile cunoașterii în orice proces cognitiv... Importanța lor pentru știință este greu de supraestimat, rolul lor în formarea conștiinței este enorm” (18-19).

Cunoașterea acestor aspecte ale lumii se realizează, desigur, prin abstracție bazată pe experiență. Lenin citează următoarele cuvinte ale lui Engels: „... Gândirea nu poate niciodată să tragă și să derive forme de existență din ea însăși, ci numai din lumea exterioară...”1.

Acest lucru este adevărat, dar înseamnă că experiența cu siguranță nu constă numai din senzații și că natura, din care principiile ideale sunt derivate prin abstracție, conține aceste principii în însăși structura ei. Deborin afirmă pe bună dreptate că categoriile „nu sunt altceva decât o reflectare, un rezultat și o generalizare a experienței. Dar observațiile și experiența nu se reduc deloc la senzație și percepție directă. Fără a gândi nu există experiență științifică” (Deborin, XXIV).

Aceste fragmente din Bykhovsky și Deborin arată

1 V.I. Lenin, Soch., t. 14, p. 29; vezi şi F. Engels, Anti-Dühring, p. 34.

că, având o anumită înțelegere a lui Kant, Hegel și epistemologia modernă, ei nu pot apăra senzaționalismul pur sau nega prezența elementelor nesenzoriale în cunoaștere; cu toate acestea, ei sunt incapabili să le explice. Tradițiile materialismului mecanicist îi domină prea mult.

Pentru materialiștii mecanici, lumea constă din particule impenetrabile în mișcare, singura formă de interacțiune între care este împingerea; simțurile noastre reacționează la aceste șocuri prin senzații; conform unei astfel de teorii, toată cunoașterea în ansamblu provine din experiența produsă de șocuri și constă numai din senzații. (Lenin dezvoltă exact aceeași teorie ca și materialiștii mecanici.)

Pentru materialiștii dialectici, cunoașterea adevărată constă în stări mentale subiective care trebuie să reproducă realitatea externă. Dar de ce cred ei că acest miracol al reproducerii lucrurilor materiale în procesele mentale are loc cu adevărat? Engels răspunde la această întrebare în felul următor: „...gândirea noastră subiectivă și lumea obiectivă sunt supuse acelorași legi și... prin urmare nu se pot contrazice în rezultatele lor, ci trebuie să fie de acord una cu alta”1.

Această afirmație, scrie el, este „... o condiție prealabilă pentru gândirea noastră teoretică”1 2. Posner, citându-l pe Lenin, spune că dialectica este legea realității obiective și în același timp legea cunoașterii (34).

Doctrina conform căreia dialectica subiectivă corespunde dialecticii obiective nu poate fi dovedită dacă acceptăm teoria cunoaşterii materialismului dialectic. Conform acestei teorii, avem întotdeauna în conștiința noastră doar dialectica subiectivă, iar corespondența ei cu dialectica obiectivă trebuie să rămână pentru totdeauna o ipoteză care

nu poate fi dovedită. Mai mult, această ipoteză nu explică modul în care este posibil adevărul despre lumea exterioară.

Materialiştii dialectici consideră legea dezvoltării dialectice ca o lege care are aplicare universală. Prin urmare, nu numai gândirea, ci și toate celelalte procese subiective, cum ar fi, de exemplu, imaginația, cad sub acțiunea sa. Dar dacă procesul subiectiv este

1 F. Engels, Dialectica naturii, p. 213.

2 Ibid.

expresia nu reproduce cu acuratețe realitatea externă; totuși, sub rezerva aceleiași legi, procesul subiectiv al gândirii poate să nu o reproducă.

Încercând să stabilească un criteriu de corespondență între cunoașterea subiectivă a lumii exterioare și structura efectivă a acestei lumi, Engels, urmându-l pe Marx, îl găsește în practică, și anume în experiență și industrie. .

„Dacă putem dovedi corectitudinea înțelegerii noastre a unui fenomen natural dat prin faptul că noi înșine îl producem, îl numim din condițiile sale, îl forțăm, în plus, să servească scopurilor noastre, atunci evazivitatea lui Kant (sau de neînțeles: unfassbaren - acest cuvânt important lipsește în traducerea lui Plehanov, iar în traducerea domnului V. Chernov) „lucru în sine” se încheie. Substanțele chimice produse în corpurile animalelor și plantelor au rămas astfel de „lucruri în ele” până când chimia organică a început să le pregătească unul câte unul; astfel, „lucru în sine” s-a transformat într-un „lucru pentru noi”, precum alizarina, substanța colorantă a nebuniei, pe care o obținem acum nu din rădăcinile de nebunie cultivate pe câmp, ci mult mai ieftin și mai ușor. din gudron de cărbune.”1 .

Materialiştilor dialectici le-a plăcut foarte mult acest argument al lui Engels; ei o repetă cu entuziasm și o dezvoltă1 2. Și într-adevăr, activitatea practică de succes și dezvoltarea ei progresivă ne dau dreptul să pretindem că putem avea adevărată cunoaștere a lumii. Acest lucru duce însă la o concluzie nefavorabilă teoriei senzaționaliste a „copierii” realității. Este important să dezvoltăm o teorie a cunoașterii și a lumii care să ofere o explicație rezonabilă a modului în care un subiect poate avea cunoștințe adevărate nu numai despre experiența sa, ci și despre natura reală a lumii exterioare, independent de actele noastre cognitive subiective.

Teoria cunoașterii materialismului dialectic, conform căreia doar procesul nostru mental subiectiv (imagini, reflecții etc.) este dat direct în conștiință, nu poate explica posibilitatea cunoașterii adevărate a lumii externe, în special a lumii materiale. Ea nici măcar nu poate explica cum, pe baza mentalului ei subiectiv

1 Vezi V.I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 89.

2 Vezi ibid., p. 89-107; B. Bykhovsky, Eseu despre filosofia materialismului dialectic, p. 69.

proceselor, personalitatea umană poate ajunge vreodată la ideea existenței materiei în general.

Epistemologia modernă îi poate ajuta pe materialiști în această chestiune, dar numai cu condiția să abandoneze teoria lor unilaterală și să admită că existența cosmică este complexă și că materia, deși face parte din ea, nu reprezintă principiul de bază. O astfel de viziune asupra lumii poate fi găsită, de exemplu, în teoria intuiționistă a cunoașterii, în combinația sa cu ideal-realismul din metafizică. Doctrina idealismului-realismului presupune, printre altele, „pansomatism”, adică conceptul conform căruia fiecare fenomen concret are un aspect corporal.

Lenin, care admitea „în temeiul însuși edificiului materiei”... existența unei abilități asemănătoare senzației”1, se apropia aparent de punctul de vedere al idealului-realismului.

„Idealismul filosofic”, scrie Lenin, „este doar o prostie din punctul de vedere al materialismului brut, simplu, metafizic. Dimpotrivă, din punctul de vedere al materialismului dialectic, idealismul filosofic este o dezvoltare unilaterală, exagerată iiberschwengliches (Dietzgen) (umflarea, umflarea) a uneia dintre trăsăturile, laturile, fațetele cunoașterii într-un absolut, divorțat de materie. , din natură, îndumnezeit”1 2.

Trebuie adăugat, totuși, că o exprimare adecvată a adevărului, lipsită de exagerarea unilaterală a oricărui element anume al lumii, trebuie căutată nu în idealism, nici în orice formă de materialism (inclusiv materialismul dialectic), ci numai în ideal-realism.

Materialiștii dialectici resping logica tradițională cu legile sale de identitate, contradicție și mijlocul exclus și doresc să o înlocuiască cu logica dialectică, pe care Byhovsky o numește „logica contradicțiilor” deoarece „contradicția este principiul său cardinal” (232). S-a arătat deja mai sus că aceste atacuri la adresa logicii tradiționale provin dintr-o interpretare greșită a legilor identității și a contradicției (vezi, de exemplu, B. Bykovsky. Eseu despre filosofia materialismului dialectic, pp. 218-242).

Materialiștii încearcă să-și întemeieze întreaga lume

1 V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 34.

2 V.I. Lenin, Caiete filosofice, p. 330

viziune din experiență și, în același timp, forțați de teoria cunoașterii lor să afirme că nu materia ne este dată în experiență, ci doar imaginile ei, se află într-o situație iremediabil de dificilă. Prin urmare, ar fi de așteptat să se facă o încercare de a interpreta intuitiv cuvintele lui Lenin că „toată materia are o proprietate legată în esență de senzație, proprietatea reflexiei...”1.

O astfel de încercare a fost făcută de fapt de bulgarul T. Pavlov (P. Dosev) în cartea sa „Theory of Reflection”, publicată în traducere rusă la Moscova.

În această carte, Pavlov se opune intuiționismului lui Bergson și mai ales al lui Lossky. Numele lui Bergson apare de cincisprezece ori în această carte, iar numele lui Lossky de peste patruzeci de ori. Și totuși, având în vedere relația dintre „un lucru și ideea unui lucru”, Pavlov scrie: „...materialismul dialectic nu ridică un abis de netrecut între ideile despre lucruri și lucrurile în sine. Această întrebare este rezolvată de el în sensul că în forma lor (și anume, în conștientizarea lor) ideile diferă de lucruri, dar prin conținutul lor coincid cu ele, deși nu complet și nu absolut, nu imediat” (187). Dar acest punct de vedere este tocmai intuiționismul lui Lossky.

Fanatismul de partid, ca orice pasiune puternică, este însoțit de o scădere a abilităților intelectuale, în special a capacității de a înțelege și critica ideile altor oameni. Cartea lui Pavlov este un prim exemplu în acest sens. T. Pavlov face în mod constant concluzii absurde și complet nejustificate din teoriile lui Lossky. De exemplu, el spune că Bergson și Lossky au discreditat cuvântul „intuiție” și că pentru intuiționiști gândirea logică „nu are valoare științifică reală”. Pavlov nu observă diferența principală dintre intuiționismul lui Bergson și Lossky. Teoria cunoașterii lui Bergson este dualistă: el crede că există două tipuri de cunoaștere esențial diferite - intuitivă și raționalistă. Cunoașterea intuitivă este contemplarea unui lucru în adevărata sa esență reală; este cunoaștere absolută; cunoașterea raționalistă, adică gândirea discursiv-conceptuală, constă, după Bergson, numai din simboluri și, prin urmare, are doar o semnificație relativă.

Teoria cunoașterii a lui Lossky este monistă în acest sens

' V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 81.

2 T. Pavlov (P. Dosev), Teoria reflexiei, Sotsekgiz, 1936.

sens”, că el consideră toate tipurile de cunoștințe ca fiind intuitive. El acordă o importanță deosebită gândirii discursive, interpretând-o ca un tip extrem de important de intuiție, și anume ca intuiție intelectuală, sau contemplare a bazei ideale a lumii, ceea ce îi conferă un caracter sistematic (de exemplu, contemplarea formelor matematice ale lume).

Următorul fapt arată cât de superficială este cunoașterea lui Pavlov a teoriilor pe care le critică. Profesorul Mikhalchev, un admirator bulgar al filozofiei lui Remke, scrie în cartea sa „Formă și atitudine” că Lossky și-a împrumutat teoria de la Remke, pretinzând că el însuși a descoperit-o. Pavlov citează aceste cuvinte, adăugând că Mihailciov „a spus adevărul sfânt” (98).

Este de la sine înțeles, totuși, că Lossky dedică un întreg capitol din „Fundamentul intuitiv al cunoașterii” luării în considerare a opiniilor predecesorilor săi („Doctrina înțelegerii directe a lumii transsubiective în filosofia secolului al XIX-lea”). El găsește doctrina percepției directe a lumii exterioare la Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, în empirismul pozitivist (de exemplu, la R. Avenarius), în „Filosofia imanentă” a lui Schuppe, în „critica normativă” a lui Rickert și, bineînțeles. , în filozofia rusă - de la Vladimir Solovyov și prințul S. N. Trubetskoy.

Lossky îl menționează pe Remke alături de Schuppe, considerându-l un susținător al „filozofiei imanente”, datorită cărții sale „Die Welt ais Wahrnehmung und Begriff” („Lumea ca percepție și concept”). Istoricii germani ai filozofiei o privesc în același mod. Cum ar fi putut Mikhalchev și Pavlov (Dosev) să rateze un capitol atât de important din The Intuitive Foundations of Cognition este un mister care ar putea fi un subiect de cercetare interesant pentru psihologii care studiază funcționarea minții umane. În ciuda inconsecvenței sale filozofice, materialismul atrage mulți oameni. Prin urmare, trebuie să presupunem că conține un sâmbure de adevăr care este greu de exprimat într-o formă clară și, în absența unei analize suficiente, este ușor de interpretat greșit în sens materialist.

Acest adevăr este acesta. Toate forțele active care fac parte din lume au nu numai activitate spirituală și mentală internă, ci și activitate externă care are o formă spațială, adică un caracter corporal. Astfel, totul spiritual și psihic

unele întruchipate. Această teorie poate fi numită pansomatism (sonă - corp).

Desigur, adevărul pansomatismului este profund diferit de materialism. Tot ceea ce există are o latură corporală, dar nu este epuizat de aceasta; Mai mult, această latură corporală nu este principala, ci o manifestare derivată a ființei, realizată pe baza unor procese interne, spirituale și mentale. În stadiile inferioare ale evoluției, în natură anorganică, procesele interne sunt atât de simplificate încât este foarte dificil să se stabilească prezența lor.

Din cauza neînțelegerii, adevărul pansomatismului poate fi exprimat într-o formă care sugerează materialism. De exemplu, metafizica stoicilor este aparent materialistă, dar în realitate este un fel de ideal-realism. Tipul de ideal-realism care a fost dezvoltat în cărțile lui Lossky și prezentat pe scurt mai sus include pansomatismul în sensul cuvântului tocmai indicat.

Mulți oameni se obișnuiesc, mai ales sub influența ocupațiilor lor, să concentreze atenția exclusiv pe latura corporală a realității și astfel se dezvoltă o tendință spre o interpretare materialistă a lumii; un exemplu tipic este muncitorii din fabrici, inginerii, medicii etc.

Este astfel posibil să se descopere motivele psihologice din spatele tendinței anumitor indivizi către materialism, dar este imposibil să se găsească temeiurile logice care să-i demonstreze adevărul. Am văzut că materialismul dialectic se bazează pe presupunerea arbitrară că „tot ceea ce există este materie”. Cu toate acestea, în dezvoltarea acestei teorii, materialiștii dialectici înzestrează această realitate de bază cu proprietăți precum „o facultate asemănătoare senzației”, activitatea creatoare, capacitatea de dezvoltare spontană imanentă, care are loc într-o anumită direcție și creează gradații de valoare din ce în ce mai mare (note valoroase), supuse legilor, nereductibile la legile etapelor inferioare anterioare de evoluție. Berdiaev notează pe bună dreptate că „materialismul dialectic al marxiştilor-leniniştilor atribuie

1 N. Lossky, Metaphysics of the Stoics, „Journal of Philosophical Research”, 1929. [Titlurile articolului și ale revistei sunt traduse din engleză, limbă–Ed.]

teria atribute divine"1. Nu este clar pe ce bază numesc această realitate de bază „materie”.

Nefiind materialişti în adevăratul sens al cuvântului, marxiştii îşi prezintă viziunea asupra lumii ca fiind materialişti prin omisiuni sau afirmaţii vagi şi imprecise. În acest sens, ei obțin un mare beneficiu din cuvântul „mișcare”, care denotă simultan mișcare în spațiu și acte creative care creează noi calități. Cuvântul „natură”, folosit adesea de ei în loc de „materie”, se dovedește și el foarte util.

Doctrina lor caracteristică, împrumutată din dialectica hegeliană, a identității contrariilor și, prin urmare, a realizării naturii contradicțiilor, este de fapt pur și simplu o idee exprimată în mod imprecis a unității contrariilor, care nu în cel puțin elimina legea contradicției. Materialiștii dialectici înșiși înțeleg cu greu acest lucru. Lenin spune: „Identitatea contrariilor („unitatea” lor, poate ar fi mai corect să spunem?..)”1 2. Nu este, așadar, de mirare că de foarte multe ori materialiștii dialectici pun acești termeni unul lângă altul și vorbiți despre „identitate sau inseparabilitate”, „identitate sau unitate”.

M. Leonov, care și-a publicat „Eseu despre materialismul dialectic” în 1948, nu mai vorbește despre identitatea contrariilor, ci doar despre unitatea lor (285, 287).

Este meritul materialiștilor dialectici că ei se străduiesc să se elibereze de teoria mecanicistă primitivă și să acorde locul cuvenit bogăției conținutului individual al evenimentelor, așa cum face, de

exemplu, Lenin în fragmentul de mai sus din articolul său „Karl Marx”. .

Dar dialectismul, care presupune neapărat complexitate, și materialismul, care duce la unilateralitate îngustă, nu pot fi combinate ca uleiul și apa. Frica de a pierde legătura cu materialismul îi obligă pe marxişti să se agaţe de teoriile materialiste, care sărăcească în mod inevitabil lumea.

Am să subliniez următoarele dintre ele: lumea trebuie să interpreteze

1 N. Berdyaev, The General Line of Soviet Philosophy and Militant Atheism, Paris, UMKA, 1932, p. 16. [Titlul cărții este dat în traducere din limba engleză. — Notă, ed.]

2 V. I. Lenin, Caiete filosofice, p. 327.

'F. Engels, Dialectica naturii, p. 247

apar ca un sistem monist (Bykhovsky, 32 et al.); toată realitatea trebuie reprezentată ca spațial și temporal; este necesar să interpretăm conținutul conștiinței în spiritul senzaționalismului, cu alte cuvinte, să-l reducem la senzații; conștiința trebuie considerată pasivă (conștiința este determinată de ființă, și nu invers); determinismul este obligatoriu, doctrina liberului arbitru trebuie aruncată.

Aceste premise materialiste conduc fie la teorii unilaterale, fie la inconsecvență.

1) Materialiștii dialectici predică monismul, în timp ce adevărul ar trebui căutat în combinația dintre monism și pluralism: principiile de bază și esența ființei sunt unitatea, iar conținutul său calitativ este multiplicitatea. Încercările lor de a admite existența evoluției creative, creând gradații calitativ diferite ale ființei, sunt incompatibile cu doctrina că realitatea primară este materia.

2) Procesul temporal implică o combinație de elemente temporare și netemporale; procesul spațial implică o combinație de elemente spațiale și non-spațiale; cu alte cuvinte, realismul unilateral, care permite doar existența spațială și temporală, este eronat; o adevărată înțelegere a lumii poate fi găsită doar în ideal-realismul.

3) De fapt, admiţând bogăţia şi diversitatea lumii, marxiştii dialectici vor să reducă întregul conţinut al experienţei la date senzoriale (senzualism); în realitate, însă, experiența combină datele senzoriale și non-senzoriale. Dar materialiștilor dialectici le este frică să menționeze chiar și aspectul non-senzorial al lumii: recunoașterea non-senzorialului este legată de recunoașterea spiritualului și le este frică de spiritual precum diavolul tămâiei.

4) Engels și materialiștii dialectici moderni susțin că dialectica lui Hegel era abstractă și idealistă și că o înlocuiesc cu o dialectică concretă, întrucât au în vedere realitatea senzorială (vezi, de exemplu, Deborin, XXVII). Desigur, datele senzoriale, cum ar fi culorile, sunetele etc., luate ca realități individuale speciale, fără interrelația lor cu restul conținutului bogat și complex al lumii, sunt la fel de sărace și abstracte ca și conceptele discursive, de exemplu, idei matematice.

Materialiștii dialectici cunosc doar două extreme, ambele fiind abstracții: general discursiv

concepte, pe de o parte, și date senzoriale individuale, pe de altă parte; ei nu văd întreaga profunzime a vieții mintale și spirituale, deoarece atunci când vorbesc despre ea, de obicei nu se referă la întreaga bogăție a vieții mentale și spirituale, ci doar o funcție relativ nesemnificativă a acesteia, și anume gândirea abstractă.

Ei nu au nici cea mai îndepărtată idee despre adevărata concretitate, care reprezintă plenitudinea posibilităților creative spirituale și mentale, percepția emoțională a valorilor personale și cosmice, participarea conștientă și intenționată la viața lumii și întruchiparea tuturor acestor funcții. în viața fizică. Hegel, care în realitate nu era un idealist, ci un ideal-realist, deși nu a reușit să exprime în mod adecvat acest aspect al filozofiei sale, era incomparabil mai aproape de adevăr decât materialiștii dialectici.

5) Insuficiența și unilateralitatea materialismului dialectic sunt deosebit de evidente în interpretarea proceselor istorice, care sunt cele mai complexe dintre toate. După cum am văzut, adepții săi admit verbal că „manifestările vieții sociale mai îndepărtate de baza de producție depind nu numai de cele mai puțin îndepărtate, ci și, la rândul lor, le influențează; pe baza unui mod de producție dat și în jurul relaţiile de producţie corespunzătoare acestuia, relaţiile de producţie cresc.” un sistem complex de interacţiune şi împletire a relaţiilor şi ideilor. Înțelegerea materialistă a istoriei nu favorizează deloc schematismul mort” (Bykhovsk i y, 106).

Totuşi, în realitate găsim în toate lucrările materialiştilor dialectici un schematism enervant şi în acelaşi timp superficial şi inutil. Ele explică cele mai diverse și profunde aspirații spirituale, care au o semnificație durabilă, prin influența „sistemului feudal”, „societății burgheze”, „proprietari”, „dezvoltarea capitalului comercial” etc.

Un bun exemplu al acestui tip de gândire este utilizarea particulară de către Posner a teoriilor psihanalizei, „... caracterul burghez al burgheziei germane”, scrie el, „lașitatea și incapacitatea sa de a lupta decisiv cu feudalismul au dus la o înflorire magnifică a literaturii. și filozofie, în care părea că încearcă să compenseze ceva ce nu putea fi realizat în domeniul politic” (16). Evident, trebuie doar să fie lașă pentru a-și crea un înlocuitor

literatură corporală și filozofie, de parcă o condiție negativă ar putea explica realizările creative care necesită un complex de talente pozitive.

Filosofia materialistă este atât de evident defectuoasă și superficială, încât încăpățânarea și intoleranța fanatică cu care influenții bolșevici ruși o susțin și o apără nu pot fi explicate decât prin anumite motive psihologice profunde și pasiuni atotconsumătoare.

Motivul principal este că materialismul este mai strâns și mai direct legat de ateism decât orice altă teorie; este cel mai potrivit pentru a distruge toate sentimentele și ideile religioase creștine și, prin urmare, îi atrage în special pe bolșevici, care urăsc de moarte creștinismul.

Creștinismul propovăduiește iubirea și respectul față de ceilalți chiar și atunci când luptă împotriva ei; are respect pentru tradiție, pentru generația mai în vârstă, pentru autoritate, pentru un conservatorism sănătos care nu împiedică progresul, ci evită distrugerea violentă a trecutului. Bolșevismul se caracterizează prin trăsături care sunt direct opusul culturii creștine. El predică ura față de trecut. Berdiaev a arătat în mod surprinzător de clar această legătură a mentalității bolșevice cu trecutul mai degrabă decât cu viitorul. Bolșevicii trăiesc din ura față de vechea societate - nu față de instituțiile ei nesatisfăcătoare, ci față de reprezentanții ei vii - burghezia, nobilii, clerul, filozofii idealiști. Ura față de persoana umană este un sentiment satanic. Scheler notează pe bună dreptate că este însoțit de regret atunci când descoperă calități bune la o altă persoană și se bucură când îi vede deficiențele.

Motivele de recunoștință nu dau niciodată naștere unor astfel de sentimente. Pentru revoluționari, se bazează pe nemulțumiri personale care au lăsat o amprentă profundă în subconștient; Aceasta include nedreptățile și insultele sociale și familiale, mândria ofensată, mândria, vanitatea și dragostea de putere. Aceste motive sunt clar exprimate în activitățile bolșevicilor; Ei, fără nicio remușcare, distrug vechiul folosind cele mai crude mijloace și arătând dispreț absolut față de persoana umană. Noul sistem social, cu care intenționează să beneficieze omenirea, este introdus de ei împotriva voinței celor „fericiți”, în mândria conștiință că știu mai bine ce

este bun pentru oameni. Comportamentul lor este ghidat de credința că „totul este permis” pentru a-și atinge scopul. Materialismul și ateismul este tocmai filosofia care le oferă sancțiunile dorite.

Materialismul dialectic este mai convenabil pentru bolșevici decât cel mecanicist. Concentrându-se în întregime pe problemele sociale și economice, ei doresc să fie independenți de știința naturii în domeniul lor (vezi, de exemplu, Ryazanov, XI și el.1). Pe baza principiilor dialecticii, credința că toate sferele existenței sunt supuse

schimbării este o armă bună pentru distrugerea revoluționară a stării de lucruri existente (Posner, 30).

Libertatea de a încălca legea contradicției le este deosebit de utilă. Oricât de absurde ar fi rezultatele administrării defectuoase sovietice, oricât de mult contrazic politicile lor propriile lor idealuri, ei trebuie doar să numească contradicția „vitală” și acțiunile lor sunt justificate.

Deci, de exemplu, bolșevicii împart Rusia într-un număr de republici naționale autonome, cultivând în mod artificial limba și literatura triburilor care nu sunt deloc înclinate spre dezvoltarea națională independentă (în mod evident, această politică se bazează pe ideea de divide et impera (împarte și cuceri). Stalin într-unul din discursurile sale a spus despre aceasta că este necesar să se dezvolte culturi naționale, astfel încât acestea să fuzioneze „într-o singură... cultură comună, cu o singură limbă comună...”1 2 .

Potrivit marxismului, statul este întotdeauna o formă de exploatare a societății și trebuie distrus complet; Stalin spune despre aceasta: „Cea mai înaltă dezvoltare a puterii de stat este formula marxistă... Dar această contradicție este vitală și reflectă în întregime dialectica lui Marx”3.

Nu este adevărat că bolșevicii caută altceva în filosofie decât o armă convenabilă pentru a-și atinge scopurile revoluționare. De aceea, ei, după Lenin, laudă „sistemul de partide” în filosofie. „Marx și Engels”, a scris Lenin, „au fost membri de partid de la început până la sfârșit.

1 Cifrele romane indică paginile.

2 J.V. Stalin, Soch., vol. 12, p. 369.

Ibid., p. 369-370.

în filozofie, ei au știut să descopere abateri de la materialism și concesii la idealism și fideism în toate și toate „cele mai noi” direcții”1.

Sub influența partizanității, observația independentă și cercetarea se atrofiază și doar dorința de a apăra dogmele înghețate cu orice preț. Mijloacele folosite pentru aceasta devin din ce în ce mai naive; Acestea sunt fie referiri la autorități, fie abuzuri, acuzații, amenințări.

Luppol, în cartea sa „Pe două fronturi”, îndreptată împotriva „idealismului menșevic” și „materialismului mecanic”, numește aceste abateri de la marxism „sabotaj” care trebuie eliminat și numește adepții lor „sabotori ascunși” (9). Știm că bolșevicii elimină „dăunătorii” prin execuții și lagăre de concentrare.

Thornstein se exprimă și mai aspru; în cartea ei, ea spune (7) că ignorarea leninismului, cel mai înalt nivel al materialismului dialectic, este „sabotaj deliberat”.

Stilul scrierilor bolșevice este uimitor de ofensator. Se pot găsi adesea în ele metafore revoltătoare, precum următoarea metaforă folosită de Lenin: „...o sută de mii de cititori ai lui Haeckel înseamnă o sută de mii de scuipe la filosofia lui Mach și Avenarius”[1] [2].

Dar și mai dezgustător decât mânia este servilismul josnic, foarte caracteristic autorilor sovietici, teama de a rămâne în spatele „liniei generale a partidului” și dorința ca fiecare să aibă tot ceea ce spune ca dovadă a ortodoxiei lor. Astfel, în întreaga structură socială a URSS și în toate teoriile sovietice, locul principal este acordat personalității sociale, spre deosebire de personalitatea umană individuală. Și astfel Posner, repetând cuvintele lui Lenin că senzația este o imagine a unui fenomen extern corespunzător, continuă: „...materialismul dialectic... merge mai departe”, ne învață el „... că senzațiile noastre apar nu doar ca un rezultat pasiv al influența obiectelor externe asupra simțurilor noastre și ca urmare a influenței active

1 V. I. Lenin, Soch., vol. 14, p. 324.

2 Ibid., p. 338.

influența omului social asupra naturii, ca urmare a impactului invers asupra realității înconjurătoare” (47). S-ar putea crede că galbenul nisipului poate fi perceput nu de un individ, ci doar de un membru al unei echipe de muncitori care sapă un iaz.

Prezentarea și analiza de mai sus a materialismului dialectic ne permit să tragem următoarea concluzie. Adevăratul materialism, adică doctrina conform căreia realitatea primară constă din particule impenetrabile de materie care se mișcă în spațiu, iar fenomenele mentale sunt un produs pasiv al materiei în mișcare, este o teorie slabă, incapabilă de dezvoltare ulterioară. Materialismul dialectic, vorbind despre materie sau natură ca pe o realitate primară, o înzestrează cu generozitate cu calități și abilități, dar nu are dreptul să o numească materie. Ea își asumă înfățișarea materialismului, parțial din cauza terminologiei sale, parțial pentru că aderă inconsecvent la anumite dogme fragmentare ale adevăratului materialism și parțial din cauza vagului și confuziei gândirii. În URSS, materialismul dialectic este o filozofie de partid care se ocupă nu de căutarea adevărului, ci de nevoile practice ale revoluției. Atâta timp cât URSS este guvernată de un guvern care suprimă orice anchetă liberă, materialismul dialectic nu se poate dezvolta ca filozofie. Gândirea liberă ar transforma rapid materialismul dialectic într-un sistem complex de realism ideal.

Capitolul XXV

INFLUENȚA LUI E. MACH ȘI R. AVENARIUS

DESPRE MARXISTI

Formele franceză și engleză de pozitivism - teoriile lui Auguste Comte, J. S. Mill și Spencer - au fost larg răspândite în Rusia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar până la sfârșitul acestuia și începutul secolului al XX-lea. A existat tendința de a găsi noi forme mai subtile de pozitivism. Acest lucru s-a întâmplat, de exemplu, cu V.B. Lesevich. .

Vladimir Viktorovich Lesevici (1837-1905) a primit studii superioare la Școala de Ingineri din Sankt Petersburg și la Academia Statului Major. Pentru de-ul său politic

activitate, a fost exilat mai întâi în Siberia, apoi la Kazan, Poltava și Tver (1879-1888).

În tinerețe, Lesevici a fost un adept al lui Comte în interpretarea lui Littre și Vyrubov, iar mai târziu a adoptat teoria empiriocriticii. „Kritik der reinen Erfahrung” („Critica experienței pure”) de R. Avenarius a devenit pentru el un model de filozofie științifică.

Influența lui Mach și Avenarius a fost deosebit de răspândită la începutul secolului al XX-lea. printre marxiştii ruşi. Cei mai mulți dintre ei erau adepți ai materialismului dialectic. Cu toate acestea, unii dintre ei aveau aptitudini pentru filozofie și o bună pregătire filozofică. Ei și-au dat seama de totala inconsecvență a teoriei cunoașterii propuse de Engels sub numele de teoria reflexiei. Au abandonat materialismul și au început să caute o bază epistemologică pentru marxism care să corespundă ultimelor realizări ale filosofiei. În special, Alexander Alexandrovich Bogdanov (numele său real era Malinovsky, 1873-1928), un medic de pregătire, a acordat o mare atenție acestei probleme. După ce s-a apucat de filozofie, a căzut sub influența lui Mach și Avenarius și a dezvoltat o teorie pe care a numit-o empiriomonism.

Conform acestei teorii, cunoașterea este o adaptare socială menită să ofere cea mai exactă descriere a experienței cu cea mai mare economie de gândire posibilă. Bogdanov susține că teoria sa diferă de empiriocritica prin caracterul său monist: mentalul este o experiență organizată individual, iar fizicul este o experiență organizată social. Astfel, mentalul și fizicul sunt pur și simplu elemente organizate diferit ale experienței. Ceea ce are o semnificație socială pentru o anumită epocă este considerat adevărat.

Din 1913, Bogdanov a început dezvoltarea „Tectologiei”. El dă acest nume științei generale a organizării, care este prezentată în cartea sa „General Organizational Science (Tectology)”. Toate problemele cu care se confruntă omenirea sunt, susține el, probleme de organizare. Omul trebuie să transforme lumea într-o lume organizată

1 Lucrări ale lui Lesevici: „Experiența unui studiu critic al principiilor fundamentale ale filozofiei pozitive”, 1887; „Scrisori despre filosofia științifică”, 1878; „Ce este filosofia științifică”, 1891; Colectie op. în două volume, Petrograd, 1915.

întreg, filosofia trebuie aruncată și înlocuită cu tektologie. Distincția dintre „eu” și „tu” există doar în măsura în care există un conflict de interese. Când se realizează armonia completă și universală, conceptul de „eu” va dispărea1.

Alți scriitori care au fost influențați de Mach și Avenarius au fost A. Lunacharsky (1873-1933), V. Bazarov, P. Yushkevich, Ya. A. Berman (născut în 1868), S. A. Suvorov (1869-1918), N. Valentinov (născut). în 1879).

Vladimir Aleksandrovici Bazarov (sub numele Rudnev) s-a născut în 1874. La fel ca Bogdanov, este un relativist în teoria cunoașterii. În cartea „Eseuri despre filosofia marxismului”,! el critică materialismul dialectic. În „Eseuri despre o perspectivă reală a lumii” (1904), el atacă idealismul așa cum a fost prezentat în antologia „Probleme ale idealismului” (1902).

În 1906, Bazarov, Lunacharsky și Iuskevici, împreună cu alți adepți ai materialismului dialectic, au publicat o colecție de articole intitulată „Decaderea literară”, care conținea critici la lucrările filozofice și literare rusești și vest-europene care sunt incompatibile cu marxismul.

Pavel Solomonovich Yushkevich (născut în 1873) își numește teoria empiriosimbolism. El tratează datele experienței senzoriale, precum și teoriile conceptuale ca simboluri. Pe lângă mintea umană, el admite existența unei minți superioare - logos, purtător de empiriosimboluri superioare, sau legi ale naturii3.

Lenin (sub pseudonimul V. Ilyin) în cartea sa „Materialism and Empirio-Criticism” (Moscova, 1909) i-a atacat brusc pe marxiştii căzuţi sub influenţa lui Mach şi Avenarius. El a declarat ca toate școlile filozofice care resping materialismul sunt reacționare.

' Pe lângă „Tectologie”, Bogdanov deține următoarele lucrări: „Elemente de bază ale unei viziuni istorice asupra naturii”, 1899; „Cunoașterea din punct de vedere istoric”, 1901; „Empiriomonism”, în trei cărți, 1905-1906; „Aventurile unei școli filozofice”, 1908; „Filosofia experienței de viață”, 1923.

2 V. Bazarov, Eseuri despre filosofia colectivismului, 1909; a lui, Pe două fronturi, 1910; a lui, Pe calea socialismului (colecție de articole), 1919; A. Lunacharsky, Religie and Socialism, 1903.

3 Lucrări ale lui Iuşkevici: „Materialism şi realism critic”, 1908; „Noi tendințe”, 1910; „Viziunea asupra lumii și viziuni asupra lumii”, 1912.

Capitolul XXVI

CEA MAI NOUĂ PERIOADA DE DEZVOLTARE A FILOZOFIEI RUSE

1. S. A. ALEXEEV (ASKOLDOV)

Serghei Alekseevich Alekseev (pseudonim Askoldov, 1870-1945) a fost fiul filozofului A. A. Kozlov. Nu a putut moșteni numele tatălui său din următorul motiv. În tinerețe, Kozlov a fost un „populist” pasionat și s-a căsătorit cu o țărancă. Curând a părăsit-o, dar soția lui nu i-a dat divorțul. Ulterior, s-a îndrăgostit de Maria Alexandrovna Chelishcheva, o fată de naștere nobilă, dintr-o familie cultivată, și a încheiat o căsătorie permanentă cu ea; cu toate acestea, copiii săi, prin lege, nu puteau purta numele de familie al tatălui lor, iar fiul lui Kozlov a primit numele de familie Alekseev, adică fiul lui Alexei.

După ce a absolvit Facultatea de Științe Naturale a Universității din Sankt Petersburg, Alekseev a devenit expert în chimie în departamentul de taxe vamale și accize. Spera că își poate dedica tot timpul liber filozofiei. S-a dovedit, însă, că, în ciuda muncii sale conștiincioase, îi mai rămânea puțin timp și energie pentru filozofie. Prin urmare, la vârsta de patruzeci de ani, Alekseev a decis, ca și tatăl său, să se angajeze în activități academice.

În 1914, a scris cartea „Gândire și realitate”, pentru care a primit un master în filozofie de la Universitatea din Moscova.

După revoluția bolșevică, el, desigur, a trebuit să renunțe la ideea unei profesii. În 1921, Alekseev a fondat o societate religioasă și filozofică secretă cunoscută sub numele de Societatea S. A. Askoldov. În 1926 a fost redenumită „Frăția Sf. Serafim din Sarov”.

În 1928, guvernul sovietic i-a arestat pe toți membrii frăției, iar Alekseev a fost exilat în regiunea Zyryansk (bazinul Kama), unde a trăit în condiții foarte dificile. În 1935 i s-a permis să se mute la Novgorod. În 1941, când Novgorod a fost ocupat de germani, Alekseev s-a trezit de această parte a Cortinei de Fier și a scris mai multe articole împotriva marxismului. În 1944 a primit un premiu pentru cartea sa „Critica materialismului dialectic”1. În ultimii ani ai vieții, Alekseev a suferit de o formă severă de angină, care

1 Titlul acestei cărți este tradus din engleză, limbă–Aprox. ed.

pe care le-a îndurat cu mai mare îndrăzneală. A murit la Potsdam.

Alekseev (Askoldov) a fost un filozof foarte talentat, dar circumstanțele nu i-au dat ocazia să-și exprime pe deplin ideile în tipărire. Iată principalele sale lucrări: „Principale probleme ale teoriei cunoașterii și ontologiei”, 1900; „În apărarea

supranaturalului* (în revista „Questions of Philosophy and Psychology", vol. V, 1903); „Despre dragostea pentru Dumnezeu și aproapele" (ibid., I, 1907); "A. A. Kozlov", 1912; „Gândire și realitate", 1914; „Conștiința ca întreg", 1918; „Timpul"2 („Gândirea", III, 1922); „Spirit și materie" (în colecția „New Milestones", nr. 2, Praga, 1945).

S. A. Alekseev, ca și tatăl său A. A. Kozlov, este un reprezentant al personalismului, care este strâns legat de monadologia lui Leibniz. În cartea sa „Gândire și realitate", el se opune intuiționismului absolut al lui Lossky, dar într-o anumită măsură el însuși este un intuiționist, deoarece, deși vede calitățile senzoriale ca subiective, admite totuși prezența unui element transsubiectiv în percepție. Cu toate acestea, în opinia sa, partea intuitivă a percepției este „prea nesemnificativă în raport cu întregul conținut al percepției în ansamblu" și reprezintă doar „un fel de schelet slab, îmbrăcat de actul apercepției într-un pestriț, multicolor. acoperire, diferită cantitativ pentru fiecare perceptor" (Capitolul X).

În articolul său „Timp", Alekseev distinge între timpul ontologic, psihologic și fizic. El susține că timpul fizic, de care se ocupă relativitatea modernă, este obținut prin măsurare în raport cu mișcarea în spațiu. Acesta este timpul relativ, considerat nu sub specie mundi (din punct de vedere al lumii), ci doar sub speci mensionis (din punct de vedere al măsurării) (83). Timpul ontologic este cunoscut de gândire fără legătură cu mișcarea în spațiu; în acest timp există un „acum", fără ambiguitate pentru toate sistemele lumii (84).

Conceptul lui Alekseev despre timpul atotcuceritor este următorul. În timpul nostru: noul conținut al ființei îl înlocuiește pe cel vechi, iar acesta din urmă piere. Este posibil, totuși,

Informațiile despre viața și activitățile lui Alekseev după 1922, când am fost expulzat din URSS, mi-au fost raportate de profesorul I. M. Andreevsky.

2 Titlul acestui articol și al următoarelor articole ale lui Alekseev, precum și jurnalul și colecția sunt date în traducere din engleză, limbă—Aprox. ed.

un sistem temporal superior în care trecutul nu dispare, ci își păstrează vitalitatea alături de conținut nou în continuă creștere. Pe tărâmul ființei, unde timpul este de acest tip, „înțepătura morții este smulsă" (94).

Articolul lui Alekseev „În apărarea supranaturalului" are o valoare deosebită în zilele noastre, când printre protestanți, chiar și printre clerici, există oameni care, sub influența ideilor pseudoștiințifice, neagă posibilitatea miracolelor. Conform definiției lui Alekseev, „un miracol este un fenomen care are loc în zona experienței umane obiective, dar este cauzat de forțele ființelor spirituale superioare și nu decurge din legile naturii materiale" (440).

El împarte obiecțiile la supranatural în trei categorii – epistemologice, metafizice și etice – și arată că sunt insuportabile. El acordă o importanță deosebită argumentului său conform căruia individul este una dintre cauzele fenomenelor și că activitatea individului are caracter de cauzalitate individuală, și nu de lege universală.

Bazându-se pe metafizica sa, foarte apropiată de teoriile lui Leibniz, Alekseev a permis reîncarnarea. La sfârșitul vieții a scris cartea „Despre reîncarnare”1.

Înainte de moartea sa, într-o scrisoare către profesorul Andreevsky, el scria: „Rugându-mă părintelui Ioan de Kronstadt și Sfântului Serafim, am simțit că trebuie să-mi ard cartea despre reîncarnare. S-ar putea să am dreptate în teorie, dar ei mi-ar respinge munca. Și nu mă pot ruga fără să distrug mai întâi ceea ce ar condamna spunând „să nu” și declarând „indezirabil”. L-am ars astăzi”.

2. V. S. SCILKARSKY

Vladimir Semenovich Scilkarsky (născut în 1882) a fost profesor la Universitatea Yuryev (Dorpt). După revoluția bolșevică a devenit profesor la Universitatea Kovno din Lituania, iar în prezent este profesor la Universitatea din Bonn.

Principalele lucrări ale lui Scylkarsky: „Metoda tipologică în istoria filosofiei”, 1916; „Problema ființei”, 1914; „So-lovievs Philosophie der All-Einheit”, 1932 („Filosofia tuturor

1 Titlul acestei cărți și următorul citat din scrisoarea lui Alekseev sunt traduse din engleză, limbă–Aprox. ed.

Dinastia lui Solovyov”;; „Teichmiillers phiiosophischer Entwi-cklundsgang” („Evoluția filozofică a lui Teichmüller”); „Adolf Duroff”

În cartea sa „Metoda tipologică în istoria filosofiei”, Scilkarsky consideră conceptele filozofice tipice ca pași în autocunoașterea sinelui nostru activ. El recunoaște patru astfel de etape: realismul naiv; tratarea cu obiecte materiale ale lumii exterioare; senzualismul, preocupat de senzații; intelectualismul, care se ocupă de activitatea gândirii și duce la idealismul abstract, ca, de exemplu, în filosofia lui Hegel; idealism concret, care este spiritualism concret.

Acești pași sunt o expresie a mișcării gândirii filozofice de la periferie la centru, de la obiectele lumii exterioare la sinele uman substanțial. Filosofia care pune sinele substanțial ca bază pentru interpretarea sa asupra lumii este personalismul.

Dmitri Ivanovici Chijevski (născut în 1895) a emigrat după Revoluția bolșevică și a fost profesor la Halle timp de câțiva ani. Deține multe cărți și articole despre istoria filozofiei popoarelor slave. Principalele sale lucrări: „Filosofia în Ucraina”, 1926; „Formalismul

în etică” („Proceedings of the Russian People’s University in Praga”, I, 1929); „Problema dublului” (colecția „Dostoievski”, publicată de A. Bem, I, Praga, 1929); „Filosofia lui Skovoroda”, 1934; „Hegel în Rusia” („Hegel în Rusia”), Paris, 1939; tot în limba germană în colecția „Hegel bei den Slaven” („Hegel printre slavi”), editată de Chizhevsky, Reichenberg, 19371.

În articolul său „Formalismul în etică”, Chizhevsky stabilește un plan original pentru dezvoltarea eticii în spiritul idealului-realismului concret. În studiul său asupra operei lui Dostoievski, Cijevski a exprimat gânduri valoroase cu privire la problema „dublului”, explicând acest fenomen ciudat ca un declin moral al individului.

3. L. L. KOBILINSKY

Lev Lvovich Kobilinsky (1877-1947), care a scris sub numele Kobilinsky-Ellis, a părăsit Rusia în 1911. Po-

1 Titlurile tuturor acestor cărți și articole de Chizhevsky sunt date în traducere din limba engleză. — Aprox. ed.

Povestea remarcabilă a emigrării sale este relatată în „Memoriile” lui Andrei Bely. A devenit studentul lui Rudolf Steiner, fondatorul antroposofiei. Ascultând prelegerile sale, a început să se îndoiască dacă Steiner venera forțele luminii sau forțele întunericului. Într-o zi, în timp ce aștepta să înceapă prelegerea, Kobilinsky s-a îndreptat către doamnele germane, adepte ale lui Steiner, cu întrebarea dacă îl slujește pe Hristos sau pe Satan. Doamnele au răspuns: „Wir sind ein Luciferianisches Wolk” („Suntem slujitorii lui Satan”). Apoi Kobilinsky a respins antroposofia, a devenit catolic și s-a stabilit în Elveția. Știu despre atitudinea lui Kobilinsky față de Steiner din scrisorile sale către mine.

Principalele lucrări ale lui Kobilinsky-Ellis sunt: „Monarehia Sancii Petri” („Regatul Sfântului Petru”); „Chri-stliche Weisheit” („Înțelepciunea creștină”), 1929; „Jukovski”.

Viziunea creștină asupra lumii a lui Kobilinsky nu este de acord cu creștinismul tradițional în orice. Astfel, el susține că marea mulțime de persoane este rezultatul păcatului; Crezând în reîncarnare, el și-a exprimat odată părerile despre această problemă tatălui său, un mărturisitor, un călugăr-ka-puvdsh. Capucinul i-a spus: „Dumnezeu Atotputernic poate trimite un suflet omenesc să se nască de trei sute de ori pe pământ dacă este necesar.”1

Kobilinsky a vrut să introducă Europa de Vest în spiritul sublim al literaturii ruse; a publicat o carte despre Jukovski în Germania și a scris o monografie mare despre Pușkin, pe care nu a avut timp să o publice. În această monografie, Kobilinsky, analizând astfel de lucrări poetice precum „Mozart și Salieri”, „Boris Godunov”, „Cavalerul avar” etc., demonstrează în mod convingător că Pușkin a fost un realist, dar că a portretizat realitatea în lumina divinului. adevăr.

4. B. P. VYSHESLAVTSEV

Boris Petrovici Vysheslavtsev s-a născut în 1879. A fost profesor de filozofie juridică la Universitatea din Moscova. După ce a părăsit Rusia, a lucrat în secția rusă a presei UMKA din Paris. În prezent locuiește în Elveția.

Principalele lucrări ale lui Vysheslavtsev sunt: „Etica lui Fichte”, 1914; „Inima umană în hindus și creștin

' Citatul este tradus din engleză, limbă - Aprox. Mazăre.

skom misticism.” Presa UMKA, Paris, 1929; „Etica Erosului transfigurat”. Presa UMKA, Paris, 19321.

O carte mică, dar foarte valoroasă, Inima umană în mistica hindusă și creștină tratează o problemă care ocupă un loc proeminent în filosofia modernă.

Filosoful german Max Scheler în cartea sa „Deg Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik” („Formalismul în etică și valoarea materială a eticii”) a dezvoltat teoria „intuiționismului emoțional”, conform căreia sentimentul este un act mental intenționat. vizând valori obiective şi transferarea acestora în conştiinţa subiectului. Teoria lui Scheler a atras atenția multor filozofi asupra conceptului lui Pascal de „logică a inimii”, distinctă de logica intelectului.

În filosofia rusă această problemă a fost pusă cu mult înainte. Să ne amintim, de exemplu, filosofia lui Yurkevich și articolul lui Solovyov despre aceasta. D. Chizhevsky în „Istoria filozofiei ucrainene”1 2 subliniază că una dintre trăsăturile caracteristice ale gândirii ucrainene este marea atenție acordată filosofiei inimii și dedică un întreg capitol acestei probleme.

Vysheslavtsev pune problema în toate aspectele ei. În acord cu învățăturile misticilor creștini și hinduși, el înțelege inima nu doar ca capacitate de emoție, ci ca ceva mult mai semnificativ, și anume, ca un principiu ontologic supra-rațional care constituie „eul” real al individului. Misticismul hindus interpretează acest principiu ca fiind baza identică a tuturor ființelor vii, în timp ce învățătura creștină afirmă că eurile individuale sunt de la bun început o pluralitate. Vysheslavtsev crede că aceasta explică diferența dintre dragostea creștină și „compasiunea fără iubire” budistă.

Depășind barierele dintre suflet și trup, principiul metafizic își găsește împlinirea în inimă, care este în același timp sursa iubirii, a libertății creatoare și cel mai important organ al trupului. Acest lucru îl face pe Vysheslavtsev să ia în considerare semnificația cultului catolic al Sf. inimile. El apără acest cult împotriva acuzației de materialism adusă lui de „falsa spiritualitate”.

1 Titlurile ultimelor două cărți sunt traduse din engleză, limbă - Notă, nota editorului.

2 Titlul cărții este tradus din engleză, limbă—Aprox. ed.

lism”, deși notează că, datorită specificului său, este inacceptabil pentru sentimentul religios al ortodocșilor.

În concluzie, Vysheslavtsev consideră antinomia inimii, care este atât un judecător infailibil, cât și sursa răului, precum și a binelui. El vede rezolvarea acestei antinomii în conceptul de libertate ca esență a personalității.

În cartea sa „Etica Erosului transfigurat”, Vysheslavtsev, citând o serie de pasaje din Evangheliile și epistolele Sf. Petru, face semn că creștinismul este destinat să fie o religie care înlocuiește dependența sclavă de lege cu libertatea milei și etica legii cu etica purificării erosului transfigurat.

Legea nu poate fi liderul suprem în viață, întrucât este doar o normă abstractă care interzice infracțiunile, o normă negativă lipsită de putere creatoare. Cel mai rău lucru este că natura imperativă a legii și efortul conștient al voinței provoacă un spirit de rezistență care se ridică din adâncurile instinctelor și aspirațiilor subconștiente în conformitate cu legea efortului invers descoperită de școala Nancy (Couet, Baudouin).

Creștinismul indică o cale diferită: îndreaptă puterile spirituale ale omului către absolut, către Dumnezeu, către împărăția lui Dumnezeu ca plinătate a ființei, ca spre frumusețea și perfecțiunea absolută, care evocă iubirea în noi și mărește puterea liberului. abilități creative. Această putere își găsește aplicarea potrivită în fiecare caz particular de conflict moral. Aceasta este calea de purificare a sufletului prin eros pentru logos (86).

Cele mai înalte și mai sacre valori apar în fața spiritului unui creștin nu sub forma unor legi abstracte, ci ca imagini concrete, vii, ale personalității actuale a Dumnezeului-omul Iisus Hristos și a sfinților săi, pe care îi iubește și îi consideră „ demn de iubire.” Imaginația transformă instinctele, introducând imagini frumoase în regiunea întunecată a subconștientului și provocând dragoste pentru ele; aceasta duce la întruchiparea lor, la crearea magică a unei noi realități (75-82).

Datorită frumuseții imaginii divine, imaginația purifică erosul, în care se pot distinge o serie de etape speciale. Erosul poate fi fizic, mental, spiritual, angelic și divin. Învățăturile lui Dionisie Areopagitul și ale Sf. Maximus Mărturisitorul despre erosul care duce la absolut și la îndumnezeire prin har este, potrivit lui Vysheslavtsev, o teorie creștină a purificării sufletului.

Spre deosebire de școala din Nancy, Vysheslavtsev susține că purificarea se realizează nu numai prin imaginație, ci prin puterea liberului arbitru. Nu imaginația, ci liberul arbitru decide dacă o persoană va lua calea purificării sau profanării erosului (153). După ce a făcut o alegere, voința cheamă imaginația să ajute pentru a depăși indirect rezistența cărnii și rezistența satanică și mai periculoasă a mândrei voință de sine (143). Aici, ca și în altă parte, omul domină natura subjugându-o (134). Libertatea individului care luptă spre perfecțiune este protejată pentru că Dumnezeu va dori ca noi să-i împlinim voința nu ca sclavi, ci „ca prieteni și fii” (180). Harul nu poate fi dat pur și simplu, ci trebuie și ales liber de oameni (147).

Învățătura lui Vysheslavtsev despre purificare este de o valoare excepțional de mare. Descoperirile terifiante ale lui Freud și ale școlii sale pot fi fatale pentru o persoană dacă nu sunt indicate modalități de transformare a instinctelor de bază care pândesc în subconștient. De o importanță deosebită sunt argumentele lui Vysheslavtsev conform cărora acest scop poate fi atins numai combinând imaginația și voința noastră cu bunătatea concretă a absolutului, personalitatea vie a omului-Dumnezeu și a sfinților.

Vysheslavtsev arată că cultivarea imaginației, sentimentelor și voinței în spiritul creștinismului este singura modalitate de a atinge plinătatea unei vieți perfecte. El reușește să găsească noi argumente care să demonstreze că creștinismul poate servi acestui scop doar dacă este considerat drept o adevărată religie a iubirii și libertății, ca o veste bună din împărăția harului, și nu denaturată de legalism sau intoleranță fanatică.

5. I. A. ILYIN

Ivan Aleksandrovich Ilyin s-a născut în 1882. A fost profesor de filozofie juridică la Universitatea din Moscova. Expulzat din Rusia de guvernul sovietic în 1922. În prezent locuiește în Elveția.

Principalele sale lucrări: „Filosofia lui Hegel ca doctrină a concretizării lui Dumnezeu și a omului”, în două volume, 1918; „Despre rezistența la rău prin forță”1, Berlin, 1925; „Sens religios

1 Titlul acestei cărți și următoarele, precum și citate din acestea, sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

filozofie”, Paris, 1925; „Fundamentele artei”, Riga; „Calea reînnoirii spirituale”. Paris, 1937.

Filosofii ruși se caracterizează printr-o tendință clar exprimată către idealul-realism concret. Nu întâmplător, așadar, au creat lucrări

despre Fichte și Hegel, observând natura specifică a învățăturilor acestor gânditori.

Vysheslavtsev a studiat etica concretă a ultimei perioade a dezvoltării creative a lui Fichte, iar Ilyin a dovedit falsitatea ideii larg răspândite a filozofiei lui Hegel ca sistem de panlogism abstract. El a arătat că ideea pentru Hegel este un principiu concret, adică ceea ce Lossky numește o esență ideală concretă. El a mai arătat că speculația concretă a lui Hegel este o intuiție care vizează ființa ideală concretă.

Semnificația filozofiei, după Ilyin, este în cunoașterea lui Dumnezeu și a temeiului divin al lumii, și anume în studiul adevărului, bunătății și frumuseții ca venind de la Dumnezeu. Ilyin explică declinul artei moderne prin răspândirea insuficientă actuală a religiei în rândul oamenilor, exprimând speranța că va veni din nou o perioadă de renaștere religioasă, când arta va înflori din nou.

Lucrarea valoroasă a lui Ilyin este studiul său „Despre rezistența la rău prin forță”. În ea, el critică aspru învățătura lui Tolstoi despre nonrezistență. Ilyin spune că Tolstoi face apel la forță în lupta împotriva răului „violență” și îl vede ca pe o încercare de a uzurpa „în mod blasfem” voința lui Dumnezeu, intervenind în viața interioară a altei persoane, care este în mâinile lui Dumnezeu. Ilyin crede că învățătura lui Tolstoi conține următoarea absurditate: „Dacă un ticălos insultă o persoană cinstită sau corupe un copil - acest lucru se face, evident, prin voia lui Dumnezeu; dar când o persoană cinstită încearcă să se amestece cu un ticălos, acest lucru nu se întâmplă după voia lui Dumnezeu.”

Ilyin începe partea constructivă a cărții sale subliniind că nu orice utilizare a forței ar trebui considerată „violență”, deoarece acesta este un termen ofensator care predetermina rezultatul disputei. „Violența” ar trebui numită doar constrângere arbitrară, nesăbuită, emanată dintr-o voință rea sau îndreptată către rău (29). Pentru a preveni consecințele ireparabile ale unei greșeli grave sau ale unei pasiuni rele, o persoană care luptă spre bine trebuie să caute mai întâi mijloace mentale și spirituale pentru a învinge răul cu bine. Dar dacă nu are așa ceva

15=

înseamnă, atunci el este obligat să folosească constrângere sau avertisment mental sau fizic.

„Este corect să-l împingi pe călătorul distras înapoi de la marginea prăpastiei; smulge o sticlă de otravă din mâinile unui sinucigaș iritat; la momentul potrivit, loviți mâna unui asasin politic care vizează victima acestuia; doborî la timp pe incendiar; alungă din biserică pe nerușinații profanatori de altare; să efectueze un atac armat asupra unei mulțimi de soldați care violează un copil” (54). „Rezistența la rău prin forță și sabie este permisă nu atunci când este

posibil, ci atunci când este necesar, pentru că nu există alte mijloace.” În acest caz, nu este doar dreptul, ci și datoria unei persoane să ia această cale (195), chiar dacă aceasta poate duce la moartea infractorului.

Înseamnă asta că scopul justifică mijloacele? Desigur că nu. Răul constrângerii fizice sau al avertismentului nu se transformă în bine pentru că este folosit ca singurul mijloc de care dispunem pentru a atinge un scop bun. În astfel de cazuri, spune Ilyin, calea forței și a sabiei „este și obligatorie și corectă” (197).

„Numai cei mai buni dintre oameni pot pune în aplicare această nedreptate fără a se infecta cu ea, pot găsi și observa limitele potrivite în ea, își pot aminti că este rea și periculoasă din punct de vedere spiritual și să caute antidoturi personale și sociale împotriva ei. Cât de norocoși sunt călugării, oamenii de știință, artiștii și gânditorii în comparație cu conducătorii statului: li se oferă darul de a face o muncă curată cu mâinile curate. Totuși, ei nu ar trebui să învinuiască sau să condamne soldații și politicienii, ci să le fie recunoscători și să se roage ca să fie curățați de păcatul lor și să fie înțelepți: propriile lor mâini sunt curate pentru a face o lucrare curată doar pentru că alții au mâini curate pentru a face munca curată. fă muncă curată.muncă murdară” (209).

„Dacă principiul constrângerii și prevenirii de stat și-a găsit expresia în imaginea războinicului, iar principiul purificării religioase, rugăciunea și neprihănirea după chipul călugărului, soluția problemei ar consta în recunoașterea nevoii lor unul pentru celălalt. ” (219).

Posibilitatea unor prevederi care duc inevitabil la o contradicție între un scop bun și mijloace imperfecte este o tragedie morală a omului. Așa pun întrebarea Ilyin și alți gânditori care împărtășesc punctul lui de vedere.

6. Părintele VASILY ZENKOVSKY

Vasily Vasilyevich Zenkovsky s-a născut în 1881. A fost profesor asistent la Universitatea din Kiev. Din 1925 a fost profesor de filozofie și psihologie la Academia Teologică Ortodoxă din Paris, iar în 1942 a primit preoția.

Principalele lucrări ale lui Zenkovsky: „Problema cauzalității mentale”, 1914; „Structura ierarhică a sufletului” (în „Lucrări științifice ale Universității Populare Ruse, II, Praga, 1929)”; „Die peligiose Erfahrung” în „Deg Russische Ge-danke”, II, 1930 („Experiența religioasă”, „Gândirea rusă”, II, 1930); „Depășirea platonismului și problema înțelepciunii divine în lumea creată”, revista „Cale”, XXIV, 1930; „Despre chipul lui Dumnezeu în om”, în colecția „Gândirea ortodoxă”, II, Paris, 1930; „Problemele educației în lumina antropologiei creștine”, presa UMKA, Paris, 1934; „Problema spațiului

în creștinism” - în colecția „Tradiția vie. Principii de bază ale cosmologiei creștine”; „Istoria filozofiei ruse”, în două volume.

Pe baza unui studiu amănunțit al problemei cauzalității mentale, Zenkovsky concluzionează că acest tip de cauzalitate este un fapt și îl folosește pe scară largă în lucrările sale ulterioare.

În articolul său despre experiența religioasă, Zenkovsky înțelege experiența ca conținut al conștiinței, care poate fi descris ca un „dat”, care este cauzat de interacțiunea dintre subiect și obiect și este asociat cu obiectul. El se opune lui Durkheim, Freud și alții, care au încercat să considere experiența religioasă ca ceva derivat din alte forme de experiență. Astfel, Durheim o derivă din experiența relațiilor sociale. Totuși, această experiență conține deja un element religios.

Trebuie presupus că datele religioase trebuie să se găsească în conștiință care nu este derivată și nu poate fi explicată decât prin interacțiunea dintre subiect și principiul transsubiectiv. În ceea ce privește natura acestui principiu, el este dat în experiența mistică ca un întreg inexprimabil atotcuprinzător. Acest lucru determină multe minți religioase să interpreteze experiența într-un spirit panteist.

Omenirea, însă, nu este mulțumită de această formă

1 Titlul acestei cărți și ale următoarelor cărți și articole de Zenkovsky, precum și citate din acestea, sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

experiență religioasă; unii oameni au și experiența comunicării cu un principiu superior ca ființă personală sau supra-personală, care se dezvăluie prin cuvânt și revelație ca principiu supercosmic, transcendental. Prarda, revelatiile, sunt numeroase si intr-o oarecare masura se contrazic intre ele, dar asta nu dovedeste ca sunt subiective, la fel cum existenta halucinatiilor si iluziilor nu ne obliga sa consideram toate perceptiile senzoriale ca fiind false.

Zenkovsky depășește contradicțiile dintre experiența religioasă panteistă și cea teistă, interpretând experiența teistă ca o idee eronată a aspectului lumii creat de înțelepciunea divină ca Dumnezeu însuși. Fără a respinge complet conceptul lui Troeltsch despre o religie specială a priori, el observă că acest concept nu poate fi dezvoltat în cadrul sistemului filozofiei imanente: funcțiile transcendentale nu generează conținutul experienței, ci pot fi realizate numai în legătură cu date care indică un sursă transsubiectivă .

Zenkovsky susține că sufletul are o structură ierarhică și că elementul său cel mai înalt este „inima”, înțeleasă în conformitate cu antropologia creștină ca viață a simțirii, care stabilește o legătură spirituală cu Dumnezeu și fundamentele divine ale lumii.

Când are în vedere problemele cosmologiei creștine, părintele Vasily se opune acosmismului, panteismului și naturalismului ateist. În opinia sa, aceste teorii eronate pot fi evitate doar dacă avem o înțelegere corectă a creației lumii de către Dumnezeu. În urma părintelui Sergius Bulgakov, deși modificându-și semnificativ învățătura, Zenkovsky dezvoltă o teorie despre Sofia divină și Sofia creată.

Divina Sofia, înțelepciunea lui Dumnezeu, este totalitatea ideii de lume κοбπο νοητς (cosmosul inteligibil), conceptul divin al lumii. Ideile care stau la baza proceselor cosmice sunt esența Sophiei create. Ideile în Dumnezeu sunt conectate cu ideile din lume ca „imagini primare” cu „imagini”. Pentru a evita confuzia, părintele Vasily numește doar imaginile primare „idei”, iar imaginile numește „logoi”; el se referă la învățătura stoicilor și a Părinților Bisericii despre logosul spermatic (Probleme fundamentale, 65). Spiritul lumii conține logo-uri în unitatea lor. Conceptul de spirit mondial a fost discreditat în ochii multor părinți ai bisericii prin legătura sa cu pan

teism. Cu toate acestea, în realitate, acest concept poate fi dezvoltat fără ajutorul panteismului și folosit pentru a depăși naturalismul mecanicist (60).

Acosmismul și ocazionalismul pot fi infirmate doar dacă recunoaștem existența în lume a unei substanțe active, deși create (73). Părintele Vasily distinge două tipuri de activitate: corelații cauzale empirice și substanțiale (causae ad fieri și cacsae ad esse ale scolasticii). Cauzalitatea empirică se manifestă prin trecerea de la un eveniment la altul, iar cauzalitatea substanțială acoperă complet întregul ciclu de existență al unei entități (66).

Doctrina creării lumii de către Dumnezeu ne obligă, după părintele Vasily, să admitem că timpul există în Dumnezeu, întrucât ideea că timpul își are originea în lume „ne conduce la întrebarea timpului care a existat înainte de începutul timpul prezent” (69) .

Părintele Vasily susține că dorința unor teologi de a interpreta orice activitate ca venind de la Dumnezeu și de a explica tot ceea ce este bun în om numai prin acțiunile lui Dumnezeu în el duce la acosmism și la ocazie. Aceste erori nu puteau fi evitate decât prin recunoașterea existenței substanțelor create active și a naturii active a imaginii divine în om.

Studiul lui Zenkovsky asupra problemelor cosmologiei creștine este de mare valoare; cu toate acestea, este imposibil să fim de acord cu el că ideea începutului lumii și a timpului în ea ne obligă să recunoaștem existența timpului în Dumnezeu înainte de crearea lumii. Cuvântul „început” nu înseamnă întotdeauna apariția procesului A după procesul B; poate însemna și primele momente ale procesului A.

7. PARINTELE GEORGE FLOROVSKY

Georgy Vasilyevich Florovsky s-a născut în 1893. A absolvit Facultatea de Istorie și Filologie a Universității din Odesa. Fiind lăsat la universitate, a studiat filozofia sub îndrumarea profesorului N. Lange, intenționând să devină asistent universitar la universitate. După Revoluția bolșevică a părăsit Rusia și în 1925 a fost numit profesor de patristică la Academia Teologică Ortodoxă din Paris. Din 1947 deține catedra profesorală de teologie dogmatică și patrulologie în Ortodoxie.

Noah Theological Academy din New York. În 1932 a acceptat preoția. Părintele Florovsky participă activ la mișcarea bisericească modernă.

Principalele lucrări ale părintelui George: „Înțelepciunea umană și divină”, 19221; „Fundamentele relativismului logic:” („Note științifice”. I. Praga); „Moarte pe cruce”, Paris, 1930; „Creație și creație” („Gândirea ortodoxă”, I, Paris, 1930); „Evoluție și epigeneza”, „Der Russiseli Gedanke”, 1930 („Gândirea rusă”); „Părinții Bisericii Răsăritene din secolele IV-VI”, Paris; „Căile teologiei ruse”, presa UMKA, Paris, 1937; „Probleme ale unificării creștinilor”, „Put”, 1933; „Tradiția răsăriteană în creștinism”, 1949.

Relativismul lui Florovsky este profund diferit de relativismul lui Protagoras. El vrea pur și simplu să spună că cunoștințele umane sunt formale și incomplete, iar progresul ei este indefinitum (infinit).

Dintre toți teologii ruși, părintele George este cel mai credincios învățăturii ortodoxe. El se străduiește să respecte cu strictețe St. scriptura si traditia patristica. El respinge doctrina lui Dumnezeu ca o unitate totală: prin crearea lumii, Dumnezeu creează o realitate care este diferită de ea. Florovski este cu siguranță ostil sofiologiei părintelui Pavel Florensky și a părintelui Sergius Bulgakov; el crede că textele liturgice și iconografia ortodoxă nu susțin teoriile lor.

Crearea omului ca personalitate activă liberă este kenoza voinței divine, care decurge din dragostea lui Dumnezeu pentru creație. Sufletul și corpul uman sunt două laturi ale unei singure ființe vii. Ca urmare a păcatului originar, legătura dintre suflet și trup devine fragilă; omul devine muritor. Moartea nu este o simplă separare a sufletului de trup, ci moartea unei persoane ca atare, întrucât „un suflet fără trup este o fantomă. Moartea unei persoane devine o catastrofă cosmică, deoarece în persoana muribundă natura își pierde focalizarea nemuritoare și ea însăși moare ca atare în om” („Moartea pe cruce”, 157).

Victoria asupra morții a fost obținută de Hristos. Când, în conformitate cu firea sa umană, a murit pe cruce, sufletul i s-a despărțit de trup, dar divinitatea sa a rămas nedespărțită de sufletul și de trupul său, afirmă părintele George, mizând pe autoritatea Sf. Ioan Damaschinul.

1 Titlul acestei cărți și ale următoarelor cărți și articole de Florovsky, precum și citate din acestea, sunt date în traducere din engleză, limbă - Aprox. ed.

Drept urmare, trupul său nu s-a descompunet după moarte și a fost înviat de el. Coborârea lui în iad nu înseamnă o coborâre în chiar adâncurile lumii interlope, ci în Hades (sheol) - locuința sfinților Vechiului Testament; Acesta este sensul cuvintelor „spărgeți cătușele morții”. Mulțumiri lui Hristos; restabilind unitatea sufletului și trupului, moartea noastră nu mai este, de asemenea, moarte, ci un „somn”, precum Sf. Ioan Gură de Aur.

Părintele George subliniază natura istorică a viziunii creștine asupra lumii în contrast cu cea greacă, acordând acesteia o mare importanță. Pentru greci, totul temporar aparține sferei inferioare a existenței; Nu există un principiu creativ în timp, ci doar cicluri, repetări periodice a tot ceea ce s-a întâmplat. Potrivit concepției creștine, timpul nu este un cerc, ci o linie cu un început, un sfârșit și un scop. Procesul istoric, care este unic în timp, constă în acte creative care determină soarta persoanei umane.

Părintele George, negând reîncarnarea, susține că învierea generală nu este mântuirea universală. O singură viață pe pământ este suficientă pentru ca o persoană să facă o alegere și să arate fie o dorință de bine, fie încăpățânare voită, care merită condamnarea și chinul etern.

Părintele George, susținând toate pozițiile sale teologice importante cu referiri la Părinții Răsăriteni ai Bisericii, declară că scopul său este de a crea o „sinteză neopatristică”.

În articolele sale „Problemele unificării creștinilor”, el se opune „teoriei ramificațiilor bisericii”. El spune că nu există „ramuri cu drepturi egale”, dar admite că „ramurile bolnave nu se ofilesc imediat” (13). Vorbind despre Biserica Romano-Catolică, el afirmă că aceasta „nu are o conștiință suficient de puternică și clar exprimată că nici după înălțare Hristos, cu adevărat și imediat, deși invizibil, sălășluiește și stăpânește biserica istorică pământească. De aici necesitatea și posibilitatea ideii de vicar al lui Hristos, care într-un anumit sens Îl înlocuiește în istorie” (11). Pentru unificarea creștină, „lucrarea reală împreună este mai importantă decât abordarea directă a problemei unificării. În acest sens, cooperarea în cercetarea teologică și schimbul de cunoștințe constituie, fără îndoială, un adevărat a-kg de unitate, întrucât este o expresie a solidarității în căutarea adevărului creștin” (14).

Părintele George a oferit un mare serviciu dezvoltării teologiei ruse cu lucrarea sa remarcabilă „Căile bibliotecii ruse Bo-457

goslbwiya." La începutul cărții sale, el pune o întrebare interesantă și importantă cu privire la motivele „trezirii târzii și întârziate a gândirii ruse”. Acesta este un fapt uimitor, pentru că rușii sunt un popor talentat. Icoanele rusești, de exemplu, „mărturisesc profunzimea, complexitatea și subtilitatea conștiinței spirituale rusești antice și puterea creatoare a spiritului rus”. Pentru a răspunde la această

întrebare, părintele George explorează viața religioasă a poporului rus de-a lungul istoriei sale, precum și teologia sa. El descrie această viață ca pe o luptă acerbă, mai întâi cu obstacolele externe și apoi, în timpurile moderne, cu obstacolele interne.

În primul capitol - „Criza Bizanțului rusesc” - el vorbește în mod viu despre lupta dintre „două adevăruri” - Iosif de Volokolamsk și Nil Sorsky. La fel de incitantă este narațiunea sa despre astfel de momente din viața spirituală a națiunii precum „întâlnirea cu Occidentul” din secolul al XVI-lea, „contradicțiile secolului al XVII-lea”, două rele (vechii credincioși și reformele lui Nikon), influența a reformelor lui Petru cel Mare asupra vieții bisericii și a semnificației mișcării francmasonilor din secolul al XVI-lea.

Descrierea pe care o face despre evenimentele vieții religioase rusești de pe vremea lui Alexandru I aruncă o lumină destul de puternică asupra acestei stări de lucruri. El scrie despre lunga luptă de o jumătate de secol pentru traducerea Sf. scrieri din slavona bisericească în rusă, despre activitățile mitropoliților - Filaret de Moscova, Filaret de Kiev și Filaret de Cernigov - despre slavofili, nihilism, despre lucrările „școlii istorice” din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, despre activitățile lui K. P. Pobedonostsev, procuratorul St. sinod, despre învățăturile lui Vladimir Solovyov, despre lucrările religioase și filozofice ale numeroșilor săi adepți, despre disputa privind dezvoltarea dogmatică și, în sfârșit, despre interpretarea temelor religioase în operele poeților - „decadenți” și „simboliști” - la începutul secolului al XX-lea.

Părintele Georgy citează câteva fapte remarcabile legate de tineretul lui Pisarev, Dobrolyubov și alți oameni de seamă, arătând că intelectualii ruși, chiar și atunci când ajung să respingă biserica și religia istorică, sunt în cea mai mare parte profund religioși ca temperament. În căutarea pasională a unor noi căi care să conducă la plinătatea adevărului, poporul rus se află adesea în pragul prăpastiei. Așa că, de exemplu, Merezhkovsky a început să se teamă că se încadrează în „erezia astarismului, care nu înseamnă unitatea sfântă a duhului și a cărnii, ci amestecarea lor blasfematoare și profanarea duhului de către trup”.

Părintele George relatează o mulțime de informații despre lucrări de valoare care nu au văzut niciodată lumina zilei sau au fost amânate mult timp din cauza supravegherii excesive a statului și a sinodului. De exemplu, „Cartea genială a profesorului M. D. Muretov împotriva lui Renan a fost reținută de cenzor pentru că autorul a început prin a prezenta o învățătură falsă pe care intenționa să o critice. Acest lucru nu a fost considerat prudent. Publicul a continuat să-l citească pe Renan în secret, iar cartea lui Muretov îndreptată împotriva lui a fost amânată cu aproximativ cincisprezece ani. Astfel, se părea că interdicțiile provin dintr-o incapacitate de a se apăra. În plus, prea des s-au făcut încercări de a proteja ceea ce nu putea fi protejat, iar acest lucru a subminat încrederea. Oamenii și-au pierdut entuziasmul

când chemarea unui profesor a fost înlocuită cu îndatoririle de supraveghetor” (421).

Cartea părintelui George conține multe comentarii clare și valoroase despre oameni, evenimente și tendințe marcanți din viața religioasă. Nu este întotdeauna posibil să fii de acord cu ei; de multe ori sunt prea dure, de exemplu atunci când autorul acuză pe mulți dintre oamenii pe care îi critică că nu au înțeles sensul istoriei sau al vieții bisericești. Cu toate acestea, opiniile sale sunt întotdeauna interesante și atrag atenția cititorului. Cartea conține o bibliografie extinsă de cincizeci și patru de pagini.

În finalul cărții, părintele Georgy pune întrebarea de ce în istoria culturii ruse au fost atâtea perioade în care dezvoltarea ei a fost întreruptă, atâtea cazuri de respingere a vechiului și pasionat acceptare a noului, atâtea dezamăgiri și chinuri. Apropo, el indică „reactivitatea universală” rusă ca pe un „dar fatal și dubios”.

O minte prea impresionabilă dă naștere la „sincretism” în loc de dorința de sinteză. El acuză caracterul național rus de instabilitate și inconstanță în dragoste, de tendința de a „încetini gândirea la răscruce fatală” în absența hotărârii de a face o alegere responsabilă. Dualitatea iubirii, susține el, duce adesea sufletul rus la tragedia posesiunii demonice.

Calea de ieșire din aceste dezastre trebuie căutată în disciplina spirituală și, în special pentru gândirea teologică, într-o întoarcere la stilul și metodele părinților bisericii. El nu sugerează în niciun caz că gândirea occidentală ar trebui neglijată. Dimpotrivă, el sfătuiește să folosească „secolele de experiență ale catolicilor

ale Occidentului”, marile sisteme ale „scolasticilor sublimi”, experiența misticilor catolici și experiența teologică a catolicismului modern, pentru că „teologia este în esență opera Bisericii Catolice”.

Părintele George spune că recent a început o nouă eră în istoria lumii creștine, ea se caracterizează printr-o răspândire uriașă a răzvrătirii fără Dumnezeu și a luptei împotriva lui Dumnezeu. Una dintre modalitățile de a o învinge este de a vindeca mințile oamenilor de stăpânirea forțelor răului prin dezvoltarea teologiei, a cărei sarcină este de a dezvolta un sistem integral de gândire creștină.

Cartea părintelui George este o contribuție valoroasă la studiul istoriei culturii ruse. Întrebarea pe care a pus-o despre particularitățile vieții religioase rusești și dezvoltarea acesteia și răspunsurile date acestora pot fi utile și pentru înțelegerea altor domenii ale culturii ruse.

8. V. N. LOSSKY

Vladimir Nikolaevici Lossky, fiul filosofului N. O. Lossky, s-a născut în 1903, a studiat la Facultatea de Istorie și Filologie a

Universității din Petrograd, apoi a continuat să studieze la Praga și a absolvit în final Sorbona din Paris, unde s-a specializat în filozofie medievală. .

Principalele sale lucrări: Essai sur la tneologie mystiqce de L'Eglise d'Orient, Audier, Paris, 1944 (Eseuri despre teologia mistică a Bisericii de Răsărit, Aubey, Paris); – Domnule Eckehard! („Meister Eckegardt”)1.

Lucrarea despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene este un exemplu tipic de „sinteză neopatristică”, pentru a folosi termenul părintelui George Florovsky. Lossky confirmă toate prevederile principale ale cărții sale cu referiri la scrierile părinților bisericii. El susține că teologia și misticismul sunt strâns legate între ele în tradiția Bisericii Răsăritene. Scopul acestei teologii nu este teoretic, ci practic: duce la ceea ce este inaccesibil cunoașterii, „la unirea cu Dumnezeu, cu alte cuvinte, la îndumnezeire, δεωδϊς. Părinții Bisericii Greci” (7).

Partea principală a cărții este dedicată dovedirii că teologia apofatică (negativă) pătrunde în toate învățăturile principale ale părinților bisericii răsăritene. Detalii autor

1 Citatele din aceste cărți sunt traduse din engleză, limbă - Aprox. ed.

se bazează pe învățăturile mistice ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și pe învățăturile Sf. Grigory Palamas despre „energia” divină. Teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul este profund diferită de învățăturile lui Plotin. Potrivit lui Plotin, Dumnezeu este de necunoscut pentru că este simplu; Prin urmare, Plotin consideră extazul drept Iπλωδίδ (simplificare) (29), în care se manifestă unitatea ontologică originară a sufletului uman și a lui Dumnezeu. După Dionisie, Dumnezeu este incognoscibil pentru că este o ființă ontologic superioară în comparație cu lumea, iar unitatea cu Dumnezeu este îndumnezeire, adică o stare nouă niciodată atinsă de om în starea sa naturală (36).

Teologia k]atafatică (pozitivă), în esență, nu diferă de apofatică. „S-ar putea spune chiar că ele reprezintă aceeași cale, luată în două direcții diferite: Dumnezeu coboară la noi în energia Sa în care ni se arată; ne înălțăm la El prin uniuni succesive cu El, deși El rămâne de necunoscut în natura Sa. Chiar și cea mai înaltă teofanie, manifestarea perfectă a lui Dumnezeu în lume prin întruparea Cuvântului, păstrează pentru noi caracterul ei apofatic” (37).

Incognoscibilitatea lui Dumnezeu nu duce la agnosticism; necesită „o teologie contemplativă care să conducă spiritul către realităţi supramentale. De aceea dogmele Bisericii apar adesea minții umane sub forma antinomiei”. Acest lucru este valabil mai ales în ceea ce privește dogma trinității (40). Plotin are o doctrină a trinității (unul, spiritul și sufletul lumii); el folosește chiar expresia „a fi

consubstanțial”. Cu toate acestea, trinitatea lui Plotin este o ierarhie descendentă a trei principii, în timp ce doctrina creștină a Sf. trinitatea reprezintă contemplarea unității și deosebirii a trei ipostaze, care sunt egale între ele.

Când expun dogma Treimii, teologii occidentali pleacă de obicei de la conceptul de natură divină, apoi trec de la acesta la conceptul de trei ipostaze, în timp ce grecii au urmat în ordine inversă - de la trei ipostaze la o singură natură. Nu vorbim însă despre superioritatea sau prioritatea naturii față de principiul personal sau invers, situația este diferită cu învățătura occidentală despre procesiunea duhului sfânt de la tată și fiu (filioque), care a dus la o schismă între bisericile occidentale și răsăritene. Grecii vedeau în această formulă dorința de a evidenția „unitatea naturii în detrimentul diferenței reale dintre ipostaze; relație de procesiune, fără a lega direct Fiul și

Duhul Sfânt cu o singură sursă, Tatăl, devine un sistem de relații într-o singură natură și se dovedește logic mai târziu în raport cu natura.”

Conform învățăturilor teologilor occidentali, Sf. spiritul este „legătura dintre Tatăl şi Fiul”. Natura „devine în Treime principiul unității, diferențiat prin relație. Relațiile, în loc să caracterizeze ipostaze, se identifică cu ele.” Sfântul Toma d'Aquino spune: „Numele unei persoane semnifică o relaţie” (56).

Doctrinele care primesc natura divină „subliniază universalul asupra individului” (61); aceasta duce la misticismul apofatic impersonal, cum ar fi doctrina lui Eckeghardt despre Gottheit (divinitatea) (63). „Insistând asupra suveranității Tatălui ca unic izvor și lege a unității celor trei ipostaze, teologii răsăriteni au apărat, în opinia lor, o concepție mai specifică și mai personală a trinității”.

Se poate pune întrebarea dacă, potrivit unei astfel de triadologii, conceptul de ipostas nu este mai înalt decât conceptul de natură divină. V. Lossky crede că aceasta este o greșeală în sofiologia părintelui Sergius Bulgakov, deoarece, potrivit lui, natura divină este o manifestare a tuturor celor trei ipostaze ale Sf. Treime. Părinții Răsăriteni ai Bisericii nu merg la niciuna dintre aceste extreme: ei susțin că în Sf. Natura Trinității și originea personală sunt echivalente apofatic. Conceptul lor de suveranitate paternă nu este subordinaționism.

Această diferență se reflectă chiar și în doctrina fericirii. Din punct de vedere occidental, fericirea constă în contemplarea naturii divine, iar din punct de vedere răsăritean, în participarea la viața divină a Sf. Treime (61-64).

V. Lossky acordă o atenție deosebită doctrinei „energiei” divine, care a fost anticipată de Athena Horus, St. Busuioc, Sf. Grigore cel Divin, Dionisie și Sf. Ioan Damaschin, dar dezvoltată în detaliu de Sf.

Grigore Palama. Dumnezeu rămâne „într-o lumină de care nimeni nu se poate apropia”, dar în „energia” sa el iese, se manifestă și se dăruiește. „Harul divin, care dă îndumnezeire”, spune Sf. Grigore Palama, - · nu este natura divină, ci „energia” Sa; acestea sunt „razele Divinului” care pătrund în lume, „lumina necreată” sau „harul”. Dumnezeu nu este limitat în energia sa: el este pe deplin prezent în fiecare rază a divinității sale. Această manifestare a ei este „slava lui Dumnezeu” (72).

• „Unirea cu Dumnezeu în energia Sa, adică prin har, ne permite să participăm la natura lui Dumnezeu, dar natura noastră nu devine însă natura lui Dumnezeu”. Odată cu îndumnezeirea, creatura „rămîne o făptură, deși prin har este transformată în Dumnezeu” (84).

Teologii occidentali neagă distincția dintre natura divină și energie, dar admit alte distincții, cum ar fi lumina creată a harului, talente supranaturale create etc. „Teologia răsăriteană nu recunoaște o ordine supranaturală între Dumnezeu și lumea creată, adăugată la creat ca o nouă creație.” . Diferența este că conceptul occidental de har conține ideea de cauzalitate - harul este înțeles ca o consecință a unei cauze divine, iar pentru teologia orientală harul este o revărsare a naturii divine, cu alte cuvinte, „energie”; este „prezența luminii eterne și necreate” în lumea creată, „atotprezența reală a lui Dumnezeu în toate lucrurile, mai mare decât prezența Lui cauzală” (85). În lume, natura și harul „se pătrund reciproc, unul există în celălalt” (121).

„Neantul” la care trebuie să coborâm când ne gândim la crearea lumii de către Dumnezeu este, după V. Lossky, la fel de misterios ca neantul divin la care trebuie să ne urcăm în teologia apofatică (88). Crearea lumii de către Dumnezeu este un act de creare a unei ființe complet noi, care nu a fost conținută în natura divină. „Creația este activitatea voinței divine și nu a naturii Sale” (89). Ideile în conformitate cu care a fost creată lumea nu sunt χοδμσς νοητορ (cosmos inteligibil) în natura lui Dumnezeu; după Dionisie, ei nu sunt în natura divină (cum ne învață părintele Serghie Bulgakov), ci „în ceea ce vine după natură”, în energia divină. Conținând voința divină, ideile sunt dinamice; acestea sunt idei-acte de voință, exterioare celui creat și care predetermina diferitele etape ale destinului creatului în energia divină. Lumea este o „ierarhie a analogiilor reale” cerută la îndumnezeire prin „sinergie”, adică prin cooperarea liberă a voinței create cu ideile-acte de voință divine (92).

Teologia răsăriteană este întotdeauna soteriologică. Fiind îndreptată spre problema unității cu Dumnezeu, ea nu intră într-o alianță cu filosofia, precum scolastica (99). Omul prin natura este legat de întreaga lume. Dacă

Adam a fost călăuzit de iubirea de Dumnezeu și s-a dat pe sine în totalitate lui Dumnezeu, el va uni întreaga lume și o va conduce la Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu, la rândul său, s-ar dărui omului, care apoi va primi prin har tot ceea ce Dumnezeu deține prin natură. (Sf. Maxim). Dar Adam nu și-a îndeplinit sarcina de semnificație universală și a fost luată asupra sa de către fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu-omul, al doilea Adam.

Gândirea orientală a fost întotdeauna interesată de întreaga lume. „Acest lucru se exprimă în teologie, în poezia liturgică, în iconografie și, poate mai ales, în lucrările profesorilor asceți ai vieții spirituale aparținând Bisericii Răsăritene” (105). Istoria lumii în ansamblu este văzută ca „istoria Bisericii, care este baza mistică a lumii” (106).

Cuvintele din cartea Genezei că, atunci când l-a creat pe om, Dumnezeu i-a „suflat” suflare de viață, nu trebuie interpretate în așa fel încât spiritul uman să fie o parte a divinității. Aceasta ar însemna că omul este „Dumnezeu împovărat cu un trup” sau „o combinație de Dumnezeu și animal”; atunci originea răului ar fi inexplicabilă și „Dumnezeu însuși ar fi păcătuit în Adam”. Cuvintele Bibliei trebuie interpretate ca însemnând că „spiritul omului este strâns legat de harul divin” (112).

În om, ca și în Dumnezeu, se poate face o distincție între natură și originea personală. Natura este aceeași pentru toți oamenii. Adam a fost un om universal înainte de cădere, dar, ca urmare a căderii, natura umană a fost dezintegrată și împărțită între mulți indivizi (115).

Potrivit Sf. Grigore de Nyssa, fiecare persoană este unică, de nedefinit și de necunoscut în perfecțiunea sa ca imagine a lui Dumnezeu. „Personalitatea nu este o parte a întregului, ea conține întregul” (102); este capabilă să fie eliberată de propria ei natură și de a o subordona ei înșiși. Ca urmare a Căderii, omul își pierde adevărata libertate și acționează în conformitate cu proprietățile sale naturale sau „caracterul”; devine mai puțin personal, „un amestec de personalitate și natură”. În literatura ascetică a Răsăritului, acest amestec este numit „selfhood”. Restaurarea personalității se realizează prin renunțarea la sine, prin sacrificiul liber al voinței individuale. După ce a încetat să existe pentru ea însăși, personalitatea „se răspândește la nesfârșit și se îmbogățește cu totul.

care aparține tuturor”. Ea devine imaginea perfectă a lui Dumnezeu și dobândește asemănarea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, ea devine „creată de Dumnezeu” sau „Dumnezeu prin har”. Această îndumnezeire se realizează prin cooperarea a două voințe - voința Sf. duhul care dăruiește har și voința omului asupra căruia harul coboară (122).

Păcatul, natura și moartea vor fi inevitabil învinse atunci când se va realiza îndumnezeirea. Aceste trei obstacole au fost depășite de Dumnezeu-omul, Iisus Hristos, noul Adam, care a unit ființa creată și necreată. Trupul său este biserica, în care trebuie să se distingă două

aspecte – hristologic și pneumatologic, organic și personal (181). În aspectul său hristologic, biserica este un organism teo-andristic „cu două naturi, două voințe, două activități, inseparabile și totuși distincte una de cealaltă”. Prin urmare, în istoria dogmei, toate ereziile hristologice se repetă în eclesiologie (183).

Activitatea lui Hristos vizează natura umană, a cărei integritate este unită în ipostaza sa. Aspectul pneumatic al bisericii este că Sf. spiritul înzestrează fiecare persoană cu plenitudinea divinității în conformitate cu caracterul său individual unic (162).

Unitatea naturii umane este legată de persoana lui Hristos, de marea mulțime de personalități umane - cu harul Sf. spirit (180). Activitatea lui Hristos și activitatea Sf. spiritele sunt inseparabile. „Totalitatea” bisericii constă în armonie sau, într-o oarecare măsură, în identitatea unității și a pluralității: plinătatea întregului nu este suma părților, întrucât fiecare parte are aceeași completitate ca întregul. Sfânta Treime este idealul acestei universalități, „canonul tuturor canoanelor Bisericii” (173). Biserica cu sacramentele sale este condiția obiectivă a unității noastre cu Dumnezeu, iar condițiile subiective depind de noi înșine.

Hristos este capul bisericii în același sens în care soțul este capul unui singur întreg format din două persoane. Biserica este soția lui, iar inima bisericii este Maica Domnului. Sfântul Grigorie Palama spune că în fecioara Maria „Dumnezeu a unit toate aspectele parțiale ale frumuseții distribuite între alte făpturi și a făcut din ea podoaba generală a împărăției tuturor ființelor, vizibile și invizibile. Prin ea, oamenii și îngerii primesc har.” (189).

Îndumnezeirea trebuie să înceapă pe pământ prin adaptarea noastră la viața veșnică; cu toate acestea, oricât de succes am avea în asta, nu ne putem atrage meritul pentru asta. „Ideea de merit este străină de tradiția Bisericii Răsăritene” (194). Pentru a începe o viață spirituală, trebuie să ne îndreptăm voința către Dumnezeu, să renunțăm la lume și să obținem armonia între minte și inimă. „Fără rațiune, inima este oarbă; fără inimă, centrul oricărei activități, rațiunea este neputincioasă.” Conștientizarea rezonabilă, „chemarea”, este o condiție necesară pentru viața ascetică (198 și urm.).

Sufletul nu poate fi vindecat decât dacă cineva își pune voința către Dumnezeu cu credință desăvârșită în rugăciune, care este o „întâlnire personală cu Dumnezeu” și ne învață să-L iubim pe Dumnezeu (204). La început, rugăciunea își găsește expresia în cuvinte, dar la cele mai înalte niveluri, când voința este complet predată lui Dumnezeu, rugăciunea spirituală are loc fără cuvinte, așa cum spune Isaac Sirul: este contemplare, „odihnă și pace deplină, comuniune cu energia. a Duhului Sfânt.”

Rugăciunea trebuie să devină continuă. Asceții Bisericii Răsăritene au dezvoltat practica rugăciunii interne sau spirituale cunoscută sub numele de ησνχασμα (206). Scurta rugăciune a lui Isus: „Doamne Iisuse

Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul” se repetă continuu și devine a doua natură a călugărului. Scopul acestei rugăciuni este de a atinge „a fi înaintea lui Dumnezeu” constantă (207 urm.). Rugăciunea nu ar trebui să fie însoțită de dorința de a experimenta extaz și de a evoca imagini senzoriale ale îngerilor, ale lui Hristos sau ale Maicii Domnului. Deja în secolul al XIV-lea, Nilus din Sinai a avertizat împotriva acestei erori (208 și urm.).

Lepădarea de sine liberă a propriei naturi și unirea cu Dumnezeu conduc la realizarea perfectă a personalității umane cu ajutorul harului, la plinătatea conștiinței sau „gnoză”, și transformă o persoană într-un „fiu al luminii” (Efes, V, 9-14). În St. Scriptura are multe expresii legate de lumină, iar Dumnezeu însuși este numit lumină. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că „lumina slavei Domnului precede chipul Său”.

În secolul al XIV-lea, a existat o dispută cu privire la lumină între tomiștii răsăriteni și adepții tradiției bisericești răsăritene. Ei au argumentat despre „realitatea experienței mistice, posibilitatea de contemplare conștientă a lui Dumnezeu, natura creată sau necreată a harului”.

Sfântul Grigorie Palama spune că „Dumnezeu se numește lumină nu în natura Sa, ci în energia Sa” (218). Această lumină este „vezi

proprietatea mea a Dumnezeirii, energia sau harul prin care Dumnezeu ne face să ne cunoaştem pe Sine Însuşi. Această lumină umple simultan simțurile și intelectul, dezvăluindu-se întregii persoane, și nu doar oricărei facultăți.” Prin urmare Sf. Simeon Noul Teolog numește această lumină invizibilă și, în același timp, pretinde că poate fi văzută (219). Este lumina imaterială necreată a gloriei divine. Această lumină a fost întotdeauna inerentă trupului lui Hristos, invizibilă pentru oameni, dar pe Muntele Tabor natura apostolilor a suferit o schimbare plină de har necesară experienței mistice și vederii acestei lumini (221).

La sfârșitul eshatologic al istoriei, această transformare a personalității și unirea ei cu Dumnezeu „se vor manifesta într-un mod diferit în fiecare ființă umană care a meritat îndurarea Duhului Sfânt în sânul Bisericii. Dar limitele Bisericii de cealaltă parte a morții și posibilitatea de mântuire pentru cei care nu au văzut lumina în această viață vor rămâne pentru noi misterul milostivirii divine, pe care nu îndrăznim să ne bazăm, dar pe care nu o putem baza. limita conform normelor umane” Nr. 234).

În încheierea cărții sale, V. Lossky spune că teologia negativă apofatică a Bisericii Răsăritene, luptă pentru plinătatea perfectă a ființei, urcă de la concepte la contemplare și transformă dogmele în experiența unor mistere divine inexprimabile. Hristos apare întotdeauna în biserică „în plinătatea naturii Sale divine, triumfător și înconjurat de o aureolă chiar și în patima Sa, chiar și în mormânt”.

Cultul umanității lui Hristos este străin de tradiția răsăriteană, sau, mai bine zis, umanitatea lui îndumnezeită apare aici în aceeași aură în care au văzut-o apostolii pe Muntele Tabor. Sfinții Bisericii Răsăritene nu au avut niciodată stigmate, dar ei „au suferit adesea transfigurarea prin lumina spirituală a harului necreat și s-au arătat strălucitori, ca Hristos la Schimbarea la Față” (241 și urm.). „Conștiința plinătății Duhului Sfânt, dată fiecărui membru al Bisericii proporțional cu creșterea sa spirituală, alungă întunericul morții, frica Judecății de Apoi, abisul iadului și ne îndreaptă privirea exclusiv către Domnul. apropiindu-se de slava Lui. Această bucurie a învierii și a vieții veșnice face din noaptea de Paști o sărbătoare a credinței, când toată lumea se împărtășește, cel puțin într-o măsură foarte mică și doar pentru câteva clipe, de plinătatea zilei a opta, care nu va avea sfârșit.” De-

De aceea, în fiecare an, în dimineața de Paște, predica Sf. Ioan Gură de Aur, în care spune că Domnul Dumnezeu îi primește cu egală dragoste atât pe cei care vin la ceasul al unsprezecelea, cât și pe cei care vin la început (246).

Capitolul XXVII

CARACTERISTICI ALE FILOZOFIEI RUSE

Filosofia este o știință. Ca orice altă știință, filosofia se străduiește să stabilească adevăruri strict demonstrabile nu pentru popoare sau națiuni selectate, ci pentru toți oamenii care gândesc. Cu toate acestea, trebuie luat în considerare faptul că filosofia este o știință unică de acest fel și se deosebește de alte științe prin două trăsături caracteristice. Analizând natura existenței universale, filosofia duce această analiză la limita extremă, adică se ocupă nu numai de aspecte! care nu se mai pretează la nicio analiză şi constituie conţinutul celor mai universale idei şi judecăţi. Pentru a rezolva cu succes această problemă, un filozof trebuie să aibă capacitatea de a specula, adică de a avea intuiție intelectuală, care trebuie să fie mai bine dezvoltată la el decât chiar și la un matematician. Pe de altă parte, în procesul studierii elementelor și aspectelor de bază ale lumii, filosofia trebuie să dezvăluie interconexiunea lor internă, interconexiunea care formează lumea în ansamblu. Studiul lumii ca întreg este o chestiune de cosmologie, o parte integrantă a metafizicii. Cosmologia se ocupă de elemente concrete și particulare atât de importante precum evoluția biologică și istoria umană. Prin urmare, filosofia trebuie să răspundă la întrebarea care este sensul lor, care este locul lor în această lume în ansamblu. Tratându-se cu astfel de întrebări, filosoful devine convins că pentru a le studia este util să se folosească capacitatea de contemplare estetică.

Astfel, cele mai înalte realizări ale filosofiei necesită o combinație a două abilități opuse și greu de reconciliat: capacitatea de gândire abstractă în forma sa cea mai înaltă și capacitatea de contemplare concretă a realității la cel mai înalt nivel.

Aceste sarcini ale filosofiei sunt atât de mari și abilitățile necesare

necesare pentru a le rezolva sunt atât de puțin dezvoltate la om încât filosofia, și astăzi, se află la un nivel de dezvoltare mai scăzut decât, de exemplu, științe precum matematica sau fizica. Acest lucru este evident evidențiat de existența a numeroase școli filozofice, uneori direct opuse și extrem de ostile între ele. De fapt, uneori, cu greu sunt capabili de înțelegere reciprocă. Dar cel mai rău lucru este că până și cele mai „semnificative” sisteme filozofice conțin, alături de mari realizări, erori neîndoielnice. Adesea apar școli de gândire uimitor de unilaterale. Nu este deci surprinzător că, spre deosebire de științele speciale, adică științele despre anumite departamente și aspecte ale lumii, filosofia poartă pecetea caracterului și intereselor acelor diferite popoare care s-au angajat în ea. Prin urmare, putem vorbi despre caracteristicile naționale ale filozofiei germane, franceze, engleze, americane și ruse. Diferențele dintre școlile de filosofie din diferite țări depind de alegerea specifică a disciplinelor de studiu, de capacitatea mai mare sau mai mică de reflecție filozofică, de încrederea mai mare sau mai mică pe diferite tipuri de experiență, cum ar fi senzoriale sau religioase etc.

Conform opiniei general acceptate, filozofia rusă se preocupă în principal de problemele etice.

Această opinie este incorectă.

În toate domeniile filosofiei - epistemologie, logică, etică, estetică și istoria filozofiei - cercetările au fost efectuate în Rusia înainte de revoluția bolșevică. În vremurile de mai târziu, într-adevăr, filozofii ruși au fost interesați în mod special de chestiunile de etică. Să începem cu epistemologia - o știință care este de o importanță vitală pentru rezolvarea tuturor celorlalte întrebări filozofice, deoarece examinează natura lor și modalitățile de cercetare a acestora.

În filosofia rusă, punctul de vedere al cunoașterii lumii exterioare este larg răspândit. Această concepție a fost adesea exprimată în forma sa extremă, și anume sub forma doctrinei contemplării intuitive directe a obiectelor ca atare în sine. Aparent, filosofia rusă se caracterizează printr-un simț acut al realității și este străină de dorința de a considera conținutul percepțiilor externe ca ceva mental sau subiectiv.

Chiar și slavofilii au susținut că cunoașterea realității

este imediat1. Din păcate, au folosit termenul înșelător „credință” pentru a descrie această cunoaștere. Diverse forme de intuiționism în

epistemologie au fost dezvoltate de V. Solovyov, Prinț. S. Trubetskoy, carte. E. Trubetskoy, N. Lossky, P. Florensky, S. Frank, B. Babunin, F. Berezhkov, A. Ognev, A. Kozlov (în doctrina înțelegerii lui Dumnezeu), V. Ern, A. Losev, D. Boldyrev, S. Levitsky, I. Ilyin și parțial L. Karsavin. Această listă ar putea include chiar reprezentanți ai idealismului logic transcendental – S. Gessen și G. Gurvich, deoarece ei au recunoscut existența „voliției”. Același grup include acei gânditori care, ca V. Kudryavtsev și Nesmelov, au susținut că credința religioasă este cea mai perfectă formă de cunoaștere.

Spre deosebire de idealismul epistemologic al lui Kant, intuiționismul rus este o formă de realism epistemologic. Acest lucru se reflectă, printre altele, în faptul că filosofia rusă, reprezentată de frații Trubetskoy, a anticipat filosofia occidentală renunțând la doctrina conform căreia datele senzoriale sunt stările mentale subiective ale observatorului și recunoscând caracterul transsubiectiv al acestora. O altă expresie a acestui realism este încrederea filozofilor ruși în intuiția mistică, care oferă cunoaștere a principiilor metalogice.

Idealul cunoașterii integrale, adică cunoașterea ca unitate organică, cuprinzătoare, proclamat de Kireevski și Homiakov, a atras mulți gânditori ruși. Cu toate acestea, acest ideal ar putea fi atins doar dacă aspectele subraționale (calitățile senzoriale) și raționale (sau ideale) ale lumii și principiile supraraționale sunt date într-o experiență care combină intuițiile senzoriale, intelectuale și mistice.

Kireevsky și Hhomyakov au spus că întregul adevăr este dezvăluit numai întregii persoane. Numai prin adunarea tuturor forțelor sale spirituale într-un singur întreg - experiență senzorială, gândire rațională, percepție estetică, experiență morală și contemplare religioasă - o persoană începe să înțeleagă adevărata existență a lumii și să înțeleagă adevărurile supra-raționale.

1 După cum subliniază Radlov în articolul său „Theory of Knowledge of Slavophiles” („Revista Ministerului Educației Publice”, februarie 1916).

despre dumnezeu. Această experiență integrală stă la baza activității creatoare a multor gânditori ruși - V. Solovyov, Prinț. S. Trubetskoy, carte. E. Trubetskoy, P. Florensky, S. Bulgakov, N. Berdyaev, N. Lossky, S. Frank, L. Karsavin, A. Losev, I. Ilyin și alții.

Pe baza experienței integrale, ei au încercat să dezvolte o filozofie care să fie o sinteză cuprinzătoare. Vedem un exemplu izbitor al căii spirituale care duce la o experiență holistică în biografia lui Trubetskoy. Au suferit de devastare spirituală pentru că au trăit exclusiv prin gândire teoretică bazată pe experiența senzorială. Cu toate acestea, după ce și-au dezvoltat viziunea asupra lumii, ei au dobândit plinătatea vieții și bogăția gândirii, folosind toată diversitatea experienței, fără a exclude formele evazive precum percepția estetică, conștiința morală și contemplarea religioasă.

Este remarcabil că până și cei mai remarcabili pozitiviști ruși - Lavrov și Mihailovski - în lucrările lor au apărat unitatea (în special Mihailovski) adevărului teoretic cu un adevăr precum neprihănirea. Astfel ei au recunoscut pe deplin semnificația experienței morale. De aceea gânditorii ruși au întâmpinat cu ostilitate doctrina luptei pentru existență ca factor de evoluție. Acest concept de evoluție a fost cu siguranță respins nu numai de Mihailovski, Kropotkin, Danilevski, Cicerin, ci chiar și de materialistul Cernșevski. Afirmația potrivit căreia gânditorii ruși sunt preocupați în primul rând de etică conține doar o parte de adevăr, căci chiar și atunci când erau angajați în domenii ale filosofiei departe de etică, ei, de regulă, nu au pierdut din vedere legătura dintre subiectele cercetării lor și etica. Probleme. Autorul cărții „Istoria filozofiei ruse” (primul volum care a fost depus pentru o diplomă de master în arte la Academia Teologică din Paris), părintele Vasily Zenkovsky, spune că etica joacă un rol deosebit de important în dezvoltarea gândirii filozofice ruse. Potrivit lui, chiar și naturaliștii militanti și pozitiviștii credeau că etica ocupa o poziție dominantă și independentă în filozofie. Acest lucru a fost pe deplin confirmat de lucrările lui Herzen și, într-o măsură și mai mare, Lavrov, Mihailovski, Tolstoi și alții.Părintele Zenkovsky constată că și astăzi personalismul etic este, după toate probabilitățile, trăsătura cea mai caracteristică a filozofiei ruse.

Legătura de legătură dintre simțurile subconștiente

Datele abstracte și principiile supra-raționale sunt ființe abstracte ideale, cognoscibile numai prin speculație, adică prin intuiție intelectuală. Filosofii ruși se disting prin aceeași abilitate ridicată de gândire speculativă ca și cei germani. Atât pozitivismul, cât și materialismul mecanicist sunt larg răspândite în Rusia. Cu toate acestea, în Rusia, ca și în alte țări, există, fără îndoială, o tendință către astfel de opinii în rândul inginerilor, medicilor, avocaților și altor oameni educați care nu și-au făcut din filozofie profesia lor. Trebuie menționat că acești oameni formează întotdeauna majoritatea. Dar puțini dintre filozofii profesioniști ruși au fost pozitiviști sau materialiști.

În filosofia rusă, dorința de cunoaștere integrală și un simț acut al realității sunt strâns combinate cu credința în întreaga diversitate a experienței, atât senzoriale, cât și mai rafinate, ceea ce face posibilă pătrunderea mai adânc în structura existenței. Filosofii ruși au încredere în intuiția intelectuală, în experiențele morale și estetice care ne dezvăluie cele mai înalte valori, dar mai presus de toate au încredere în experiența religioasă mistică, care stabilește legătura unei persoane cu Dumnezeu și cu împărăția sa.

Sarcina principală a filosofiei este de a dezvolta o teorie despre lume ca un întreg, care să se bazeze pe toată diversitatea experienței. Experiența religioasă ne oferă cele mai importante date pentru rezolvarea acestei probleme. Numai datorită lui putem oferi viziunii noastre asupra lumii completitatea finală și dezvăluim sensul cel mai interior al existenței universale. O filozofie care ține cont de

această experiență devine inevitabil religioasă. Numai creștinismul se remarcă prin cele mai înalte și complete realizări în domeniul experienței religioase. Toate acestea dau motive să credem că orice sistem filozofic care și-a propus marea sarcină de a înțelege esența cea mai interioară a ființei trebuie să fie ghidat de principiile creștinismului. O serie de gânditori ruși și-au dedicat viața dezvoltării unei viziuni creștine cuprinzătoare asupra lumii. Aceasta este cea mai caracteristică trăsătură a filozofiei ruse. Unii gânditori, precum Solovyov, Florensky, Bulgakov, s-au remarcat prin erudiția lor largă; altele - un dar literar remarcabil. O serie de lucrări complet diferite ale filozofilor ruși au fost traduse în engleză, franceză și germană. Ce

întreaga dezvoltare a filozofiei ruse are ca scop interpretarea lumii în spiritul creștinismului, spune multe: Filosofia rusă va avea, fără îndoială, o mare influență asupra destinelor întregii civilizații.

Am conturat concepțiile religioase doar ale acelor filozofi care, la fel ca Solovyov, pornind de la tradițiile generale ale filozofiei europene, au dezvoltat o viziune creștină asupra lumii care diferă de viziunea despre lume care se învață de obicei în academiile teologice și de la cler. Alături de aceasta, trebuie menționat o serie întreagă de lucrări care abordează stilul tradițional al Bisericii Ortodoxe Ruse, de exemplu, lucrările episcopului Theophan Vyshinsky, mitropolitul Anton Khrapovitsky etc. Cele mai multe dintre aceste lucrări sunt discutate în extrem de instructiv carte a părintelui Georgy Florovsky, „Căile teologiei ruse”, pe care o recomand cititorilor mei.

Aceste observații generale despre natura unică a filozofiei creștine ruse ar trebui completate cu o indicație a următoarelor trăsături caracteristice. Sistemele creștine de gânditori pe care le-am examinat sunt, fără îndoială, realiste. În învățătura lor despre sacrament, răscumpărare, milă, îndumnezeire și biserică, filozofii ortodocși ruși au fost ostili moralismului și subiectivismului unilateral. Ei au acordat locul cel mai proeminent combinațiilor ontologice și schimbărilor din viața personală și universală, ducând la schimbări în morală și psihic. Ei au susținut că ființa concretă constituie baza realității, că lumea este un întreg organic.

În învățătura lor despre Dumnezeu și legătura lui cu lumea, filozofii ruși s-au bazat nu atât pe concluzii, cât pe experiența de viață a „comunicației personale cu Dumnezeu”. Descrieri surprinzător de vii ale experienței mistice pot fi găsite în cartea Solovyov. E. Trubetskoy, tatăl Pavel Florensky și tatăl Sergius Bulgakov.

Mulți filozofi religioși se ocupă în primul rând de chestiuni cosmologice, iar creștinismul lor ca întreg capătă un caracter cosmologic. Acest lucru se vede în mod deosebit în exemplul sofologiei, o învățătură extrem de caracteristică filozofiei religioase ruse. Interesul pentru sofiologie a fost combinat cu interesul pentru ființele spirituale supraomenești. Primul reprezentant al sofologiei a

fost Vladimir Solovyov. Sofiologia a primit dezvoltarea ulterioară în lucrările părintelui Pavel Florensky, ale părintelui Sergius Bulgakov și ale părintelui Vasily Zenkovsky. Sofiologie, od

cu toate acestea, a întâmpinat o rezistență decisivă din partea Sinodului de la Moscova și a părintelui George Florovsky, V. Lossky și alții.Cu toate acestea, într-o formă modificată care nu contrazice dogmele Bisericii Ortodoxe, va juca, fără îndoială, un rol semnificativ în dezvoltarea ulterioară. a filozofiei religioase.

Conceptul de consubstanțialitate, transferat la metafizică din teologia trinitariană de către părintele Pavel Florensky, este de o importanță capitală pentru teoriile structurii lumii. Acest concept a existat înainte de apariția creștinismului și există alături de acesta. De exemplu, Platon, Aristotel și Plotin au recunoscut existența unor conexiuni ontologice intime între toate ființele din lume - conexiuni care depășesc toate barierele în timp și spațiu. Același gând îl găsim la toți gânditorii creștini, la părinții bisericii și marii scolastici, precum și la Fichte, Schelling, Hegel și toți filozofii religioși ruși.

Dar meritul lui Florensky constă în faptul că a introdus în mod conștient acest principiu al consubstanțialității în metafizică. Florensky însuși a pus acest principiu la baza învățăturii sale despre iubirea creștină ca o legătură între toți oamenii în dorința lor de transformare reală. Alți filozofi ruși au folosit acest principiu pentru a crea teorii ale intuiției, valorilor și numeroase alte probleme. Ideea conciliarității, dezvoltată de Hhomyakov, a fost, de asemenea, de mare importanță. Conciliaritatea înseamnă combinația de unitate și libertate a multor indivizi bazată pe dragostea lor comună pentru Dumnezeu și toate valorile absolute. Este lesne de observat că principiul conciliarității este de mare importanță nu numai pentru viața bisericească, ci și pentru rezolvarea multor probleme în spiritul unei sinteze a individualismului și universalismului. Mulți filozofi ruși au început deja să aplice principiul conciliarității atunci când iau în considerare diverse probleme ale vieții spirituale și sociale. Acest principiu este atât de important încât ar trebui să fie desemnat printr-un termen special general acceptat. Mi se pare potrivit să desemnez acest termen cu cuvântul rus „sobornost”, care a fost deja folosit de mai multe ori în literatura engleză, franceză și germană. Corporația Ortodoxă Anglicană din St. Alban și St. Sergius publică o revistă numită „Sobornost”.

Mulți filozofi religioși ruși sunt interesați de problema esenței procesului istoric. Ei critică teoriile pozitiviste și subliniază imposibilul

posibilitatea implementării unui sistem social perfect în condiţiile existenţei pământeşti. Fiecare sistem social produce doar îmbunătățiri

parțiale și, în același timp, conține noi deficiențe și oportunități de abuz. Trista experiență a istoriei arată că întregul proces istoric se reduce doar la pregătirea umanității pentru trecerea de la istorie la metaistorie, adică „viața viitoare” în împărăția lui Dumnezeu. O condiție esențială pentru perfecțiune în acea împărăție este transformarea sufletului și trupului sau îndumnezeirea prin harul lui Dumnezeu.

Cei care nu au nicio simpatie pentru metafizică și religie declară că nu a existat în istoria Rusiei o perioadă similară cu cea a scolasticii medievale, când toată energia mentală a poporului era concentrată pe dezvoltarea unui sistem de filozofie creștină. Ei cred că la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Societatea rusă a intrat pentru prima dată în acea fază de dezvoltare spirituală prin care Europa a trecut înapoi în Evul Mediu. Prin urmare, ei cred că societatea rusă întârzie în dezvoltare. Acești oameni nu țin cont de faptul că cultura nu se dezvoltă în linie dreaptă ascendentă, ci în spirală. Partea superioară a spiralei conține procese care sunt paralele și similare cu procesele care au loc în partea inferioară, dar - datorită influenței dezvoltării anterioare - mai perfecte. Filosofia religioasă rusă nu este o repetare a scolasticii, pentru că folosește toate realizările științei și filosofiei moderne, în special epistemologia modernă foarte dezvoltată. Prin urmare, trebuie spus că filosofia religioasă rusă este o realizare progresivă și este capabilă să dea un nou impuls dezvoltării gândirii occidentale.

Oamenii ortodocși ruși sunt obișnuiți să rezolve problemele religioase în modul tradițional atât de răspândit în vechile academii teologice. Prin urmare, ei vor fi suspicioși față de diferitele lucrări filozofice care introduc multe trăsături ale literaturii seculare în gândirea religioasă. Cu toate acestea, ortodocșilor ar trebui să li se reamintească că în timpul nostru au părăsit biserica mulți oameni de toate clasele și toate țările. Ei cred că viziunea creștină asupra lumii este incompatibilă cu știința și filozofia. Prin urmare, literatura religioasă și filozofică ar trebui să includă lucrări care ar putea satisface nevoile diferitelor cercuri sociale. Aceste lucrări ar trebui să trezească sentimente de simpatie și să trezească interesul pentru creștinism în rândul oamenilor cu studii superioare care au rămas fără adăpost.

diferită de religie sub influența tendințelor civilizației moderne.

În viața publică, orice mișcare ideologică se dezvoltă în luptă cu opusul său. În prezent, în URSS, toată filozofia religioasă este supusă unor atacuri furioase din partea adepților materialismului dialectic. Toți filozofii sovietici ale căror lucrări apar tipărite aparțin acestei școli. Cu toate acestea, nu ar trebui să exagerăm semnificația acestui fapt pentru istoria culturii ruse. Materialismul dialectic este singura filozofie permisă în URSS. Dacă un filozof încearcă să scrie o carte sau un articol într-un spirit diferit, atunci nu numai că opera sa nu va fi publicată, dar autorul însuși va fi în pericol de a fi închis într-un lagăr de concentrare. De îndată ce Rusia va fi eliberată

de dictatura comunistă și va primi libertatea de gândire, atunci în ea, ca în orice altă țară liberă și civilizată, vor apărea numeroase școli filozofice diferite. Filosofia rusă conține multe idei valoroase nu numai în domeniul religiei, ci și în domeniul epistemologiei, metafizicii și eticii. Cunoașterea acestor idei va fi utilă pentru dezvoltarea culturii umane universale. Cu toate acestea, este imposibil să se evalueze într-o singură lucrare dezvoltarea unei istorii foarte complexe a filosofiei unei întregi națiuni. Să sperăm că în curând vor apărea și alte lucrări despre istoria filozofiei ruse din condeiele autorilor care au opinii diferite. Astfel de lucrări se vor completa și corecta reciproc.

Biblioteca „Runiverse”

CONŢINUT

Biblioteca „Runiverse”

Nikolai Onufrievici Loski

ISTORIA FILOZOFIEI RUSE

Editor M. I. Ishkov Editor artistic V. V. Medvedev Editori tehnici G. D. Kalmykova, I. Yu. Vladimirova

Corector I. P. Zadornova

IB nr. 8231

Livrat pentru set pe 24.12.90. Semnat pentru publicare 24/04/91 Format 84XУ8'/з2. Tip de hârtie Nr. 2. Font literar. Imprimare tipografie. Condiţional cuptor l. 25.20. Ed. academic. l.

27.74. Tiraj 50.000 de exemplare. Comanda nr. 3. Preț 12 ruble.

Lossky N. O.

L 79 Istoria filozofiei ruse, Per, din engleză, - M,: scriitor sovietic, 1991, - 480 p.

ISBN 5-265-02255-4

Această carte nu părea să existe pentru cititorul sovietic; ea a fost republicată aici doar la comandă specială. Între timp, această lucrare a lui N. O. Lossky (1870-1965) este poate singura de acest fel într-o imagine de ansamblu destul de completă a istoriei filozofiei ruse. Slavofili, occidentali, materialişti ruşi ai anilor '60 ai secolului al XIX-lea, Vl. Cu Soloviev, prinții S. N. și E. N. Trubetskoy, părinții Pavel Florensky și tatăl Sergius Bulgakov, N. A. Berdyaev, L. N. Karsavin, adepți ai marxismului și poeților simboliști - acestea sunt principalele puncte în dezvoltarea gândirii teoretice interne care sunt reflectate în carte.

0301030000-173

L----------------Fără anunț,   BBK873(2)

083(02)—91